ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 84 ENERO-MARZO VOL. 22

1948

V. 22
1948

SUMARIO

Págs.

FRANCISCO BRANDARIZ, *La Teología como ciencia según Enrique de Gante.* 5
PRUDENCIO DAMBORIENA, *En pos del Dios Supremo en la antigua China....* 59

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS
J. OLAZARÁN-BERNARDINO LLORCA, *Navarra y Mallorca en Trento* 101

BIBLIOGRAFIA

SIGLAS Y ABREVIATURAS DE REVISTAS 108
I. RECENSIONES: Bover, José M.ª, S. I., *El Nuevo Testamento, traducido del griego y comentado, I, El evangelio de S. Mateo.* — De Wolf, José, S. I., *La justification de la foi chez Saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot.*—Urdanoz, Teófilo, O. P., *La Habitación del Espíritu Santo en el Alma del Justo.*—Serapio de Iragui, O. M. Cap., *La mediación de la Virgen en la Himnografía Latina de la Edad Media.*—Marini, Herculano, Mons., *Los esplendores del Credo a la luz de la Santísima Trinidad.* Vers. de la 3.ª ed. italiana.—Clerissac, Humberto, *El Misterio de la Iglesia.* Trad. del francés.—Kirch, C., S. I., *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae,* Ed. 6.ª.—Piolanti, Antonius, *De Novissimis.*—Janini Cuesta José, *La Antropología y la Medicina Pastoral de San Gregorio de Niza.*—Voss, Iacobus, *De fundamentis actionis catholicae ad mentem S. Gregorii Magni.*—Juan de la Cruz, San, *Vida y Obras.*—Laín Entralgo, Pedro, *La antropología en la obra de Fr. Luis de Granada.*—Cerulli, Enrico, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo Latino.*—Gillet, Luis, *La catedral viva.*—Millás Vallicrosa, José M.ª, *Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo.*—Grabmann, Martín, *Guglielmo di Moerbeke, O. P., il traduttore di Aristotele.*—Salvatierra, Juan María, S. I., *Misión de la Baja California.*—Gallén, Jarl, *La Province de Dacie de l'ordre des Frères Prêcheurs. I. Histoire générale jusqu'au grand schisme.* — Bayo Marcial, José. *Prudencio. Himnos a los Mártires.*—*Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón.*—Azpiazu, Joaquín, S. I., *Vida del P. Jesús Ballesta, S. I., mártir de Cristo por la causa obrera* 109

II. EXTRACTOS DE REVISTAS: Teología dogmática, Historia eclesiástica, Misionología 128

CRONICA

Octava Semana Bíblica española (22 a 26 de septiembre), por FÉLIX PUZO, S. I.—Congreso Internacional de Congregaciones Marianas (Barcelona, 29-10 diciembre 1947), por FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. I.—La Asunción de María Santísima.—Voto Asuncionista.—Condecoración insigne.—Conferencias.—Necrología 135

LIBROS RECIBIDOS 142

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Joaquín Salaverri, S. I.,* de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander), *José Antonio de Aldama, S. J.,* de la Facultad de Granada. *José Madoz, S. I.,* de la Facultad de Oña (Burgos). *José M.ª Dalmáu, S. I.,* de la Facultad de Sarriá (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para Bibliografía: *Manuel Quera, S. I.*—Apartado 6.046.—Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA 1948 SON:

España y naciones del convenio postal	51	ptas.
Los demás países	72	—
Número suelto	16	—
Número atrasado	19	—

ADMINISTRACIÓN: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—MADRID.

La Teología como ciencia según Enrique de Gante

La Teología católica ha vivido en cada época su problema característico, que le ha servido de estímulo para una más eficaz defensa del dogma o para la inteligencia más plena de aspectos concretos de la Revelación. El problema de hoy en Teología versa sobre la esencia misma de la ciencia teológica. Por encima de los tradicionales problemas parciales o de tratado, ha surgido hoy uno que ha venido a llamarse por excelencia, con frase ya consagrada, "el problema teológico".

En el nivel histórico de nuestra civilización, pocos problemas intelectuales son ya totalmente nuevos. El problema teológico, en el fondo, tampoco lo es. No se han proyectado aún sobre él convenientemente concentrados los haces de luz esparcidos a lo largo de ocho siglos de ciencia teológica. A esta luz quizá aparezca viejo lo que pretende pasar por nuevo.

No es ciertamente la presente generación teológica la primera que se atreve a hacer crítica de su propia esencia científica y a examinar la naturaleza íntima de sus razonamientos y conclusiones, y el carácter de sus fuentes y los criterios prácticos de su metodología. No es tampoco la primera en sentir preocupaciones innovadoras y recelos de anquilosamiento en su organismo científico o de divorcio con la mentalidad circundante. La Teología católica tradicional tiene mucho que decir, tal vez todo lo necesario, en torno al nuevo problema. Pero es urgente, para evitar desviaciones, sintetizar el pensamiento de los grandes teólogos acerca de las cuestiones planteadas en el llamado problema teológico, ya tomado en su máxima amplitud, ya concretado a su punto crucial de la intervención del Magisterio eclesiástico en el proceso del raciocinio teológico.

Esta obra de revisión del pensamiento tradicional católico sobre la naturaleza de la Ciencia teológica habría de empezar precisamente por el áureo período del siglo XIII, la gran cen-

turia crucial en la Historia de la Iglesia y de la civilización europea. Pero dos serias dificultades salen al paso al investigador: la inmensa fecundidad teológica de esta centuria y la escasez de obras editadas.

En la discreta penumbra en que los dejan las siluetas gigantescas de los grandes Doctores de la época, San Alberto y el Angélico, San Buenaventura y Escoto, florecen durante todo el siglo maestros insignes, no pocos de los cuales, en otra época, hubieran podido destacar como figuras de primer plano. Sólo en la Universidad de París (florecía ya Oxford y comenzaba Salamanca) un benemérito investigador logra presentar 291 maestros de Teología, de cuya existencia y producción guardan noticia los archivos [1].

La dificultad del número y calidad de los autores se ve agravada por la escasez de ediciones. La inmensa mayoría de la producción teológica del siglo XIII yace inédita en los códices góticos de París o Londres, Cambridge o Florencia, Oxford o Munich. En los siglos XVI y XVII las prensas de París, Amberes y Venecia dieron a luz las principales obras de los autores más citados; pero estas ediciones, con frecuencia no repetidas, son hoy rarezas bibliográficas. Unicamente los que han dejado tras sí escuela teológica han tenido la suerte de ediciones completas y frecuentes, si bien sólo en contados casos, verdaderamente críticas [2].

Con todo, nos felicitamos de haber podido establecer contacto con un autor de excepcional interés para nuestro intento: Enrique de Gante. Cuatro razones nos han movido a preferirle: la época en que desarrolla su actividad científica, su

---

1 P. GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle*. París 1933.

De estos autores, 133 pertenecen al clero secular, 71 son Dominicos, 50 Franciscanos, 14 Agustinos, 10 Cistercienses, 5 Carmelitas y 18 monjes de diversos Monasterios.

2 Desde fines del pasado siglo, los trabajos de DENIFLE y EHRLE, proseguidos por GRABMANN, han despertado el interés por dar a conocer la riqueza teológica inédita del siglo XIII, que ha ido en constante aumento hasta el comienzo de la última guerra. Colecciones y revistas, como *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des mittelalters*, de Berlín, y *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des mittelalters*, de Munster; los *Etudes de Philosophie Médiévale* y *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, dirigidos por GILSON, así como *Bibliothèque Thomiste*, bajo la dirección del P. MANDONNET, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, de Lovaina, por citar sólo lo consultado, han ido facilitando notablemente el conocimiento de este período. Antes del último conflicto bélico había en preparación ediciones críticas de más de seis autores inéditos. Adviértase el interés en sacar a luz precisamente "Introducciones" a Sumas o Comentarios, como la de Kildwardby, por Stegmüller y la de Ulrico de Estrasburgo por Daguillon.

propia personalidad, la ausencia de trabajos modernos acerca de su pensamiento teológico y, finalmente, el valor intrínseco de su Introducción a la Summa, la más apta para centrar un estudio de la Teología como ciencia en su época.

Aunque la vida del Doctor Solemne viene a extenderse casi a lo largo de todo el siglo XIII, su labor científica y universitaria como maestro se desarrolla principalmente en el interesantísimo intervalo que media entre la muerte de Santo Tomás y San Buenaventura (1274) y la aparición de Escoto en París (probablemente el año mismo de la muerte de nuestro autor, 1293). Recoge, pues, la herencia, entonces aún no suficientemente apreciada, de los primeros grandes teólogos franciscanos y dominicos, y toma parte activa en las violentas reacciones que provoca la aparición del tomismo y en la condenación de las 219 tesis averroístas por Esteban Tempier (1277)[3].

---

3 *Fechas y datos ciertos de su vida*:

Canónigo de Tournai en 1267; Arcediano de Brujas en 1276; Maestro de Teología en París, 1276, "actu regens" hasta 1292; sostiene la 1.ª Disputatio *Quodlibet*, Navid. 1276; interviene en la condenación de las 219 tesis averroístas, 8 mayo 1277; 2.ª Disp. *Quodlibet*, Navidades de 1277; 3.ª Disp. *Quodlibet*, Pascua 1279; Arcediano de Tournai en 1279; Disp. *Quodl.* en Navidades de 1280, 81, 82; nombrado por Martín IV miembro de la comisión para juzgar el pleito entre el Canciller Thory y la Universidad, 1284; desde 1284 aparece frecuentemente en París y Tournai. Muerte (probablemente en Tournai), 29 junio de 1293.

Bibliografía sobre la vida de Enrique de Gante:

Debe dividirse en anterior y posterior al estudio del Cardenal Ehrle, hasta ahora definitivo.

Franz Ehrle, *Beiträge zur Biographie H. von Gent.* arch. f. Lit. u. K. G. des Mittelalters, I (1885) 366-507. Existe una traducción francesa, que no conocemos, por Raskop. Supl. al t. XX Bulletins de l'Acad. royale de Belgique, 2.ª serie XI (1875) 356s.

Anteriormente a Ehrle, prescindiendo de Giani y demás historiógrafos de la Orden de los Servitas, son fundamentales:

H. Huet: *Recherches historiques et critiques sur la vie, les écrits, et sa doctrine de H. de Gante.* Gante y París, 1838.

Schwartz: *H. de Gante et ses derniers historiens. Mémoires couronnés de l'Acad. Roy. de Belgique*, X, 1859.

F. Lajard: *H. de Gante. Hist. Lit. de la France*, XX, 104-203.

Posteriormente a Ehrle, han aparecido en colecciones y revistas históricas belgas frecuentes estudios sobre detalles más o menos importantes de su vida.

Pueden consultarse, además de los datos de Wulf, repertorios y diccionarios como:

Sarton: *Introduction to the History of Science*, II.

Hurter: II, 396.

Ueberbeg-Geyer: II, 498-502.

Dict. T. C., etc.

Principales escritos.

Impresos:

1. *Quaestiones Quodlibetales Aureae* (Quince Quodlibetos).

Tiene, pues, el interés de recoger como algo actual el pensamiento de los grandes autores del siglo, a los cuales puede ver ya, aunque contemporáneo, en un cierto orden de perspectiva histórica inmediata. Le da especial interés el hecho de que piensa y escribe en un momento de amplia renovación, o mejor, instauración teológica, mientras presencia el choque de poderosas corrientes filosóficas, que pugnan por envolver a la Ciencia de la Revelación.

Enrique de Gante, por lo demás, está a la altura del momento. Todos los que se han acercado a sus obras han prodigado elogios a su potencia intelectual[4]. Es un pensador independiente y profundo, que deja huella cuando resuelve un problema filosófico o canónico. Tenía potencia para jefe de escuela, pero le faltaron discípulos, y por atender a problemas de actualidad no pudo hacer obra suficientemente sistematizada y completa, a pesar de haber mostrado, en lo que nos dejó de la Suma, que sabía concebir síntesis grandiosas.

Le dan especial relieve sus contactos científicos, no siempre amistosos, con las principales figuras de su época, y su intervención es asidua y decisiva en los incidentes y disputas, sobre todo de orden filosófico y canónico, que llenan la vida universitaria de París en el último tercio del siglo[5].

Ediciones: París, 1518; Venecia, 1608, 1613.—Los Quodlibetos del 1 al 8.º han sido editados críticamente por WULF, PELZER y HOFFHAUS.

2. *Summa Quaestionum Ordinariarum.*

Ediciones: París, 1520; Venecia, 1646.—Hemos utilizado las dos ediciones.

3. *Liber de Scriptoribus illustribus*, Colonia, 1580. (Apócrifo.)

Inéditos: *Commentarium in Physicam Aristotelis; Logica;* (Dudoso): *Commentarium in Librum de Causis.*

[4] LAJARD enumera un largo Catálogo de alabanzas tributadas por autores eminentes al Doctor Solemne. (*Hist. Litt. de la France*, XX, 104-203). Recordemos, por nuestra parte, sólo dos testimonios más recientes: HURTER (II, pág. 396) le concede el primer lugar entre los teólogos del último período del siglo, después de SAN ALBERTO MAGNO. Y GRABMANN le caracteriza así: "espíritu audaz y de gran influjo doctrinal, es un pensador de extraordinaria riqueza y fuerza de ideas, que sabe exponer y utilizar con singular desenfado y con más libertad y brío que la mayor parte de sus coetáneos". GRABMANN-GUTIÉRREZ: *Hist.ª Teológ. Cat.*, p. 113. Frecuentemente es reconocido como verdadero innovador en varias tesis. Cf., v. gr., AUBERT, R., *Le problème de l'acte de foi.* Lovaina, 1945, p. 648 y 655.

[5] HOCEDEZ: *Gilles de Roma et Henri de Gand sur la distintion réelle* (1276-1287), en Gregorianum, 8 (1927), 358-384.

Estimula también a la investigación el hecho de no existir trabajo alguno moderno sobre la teología de Gante. No faltan monografías sobre sus originales concepciones filosóficas y estudios sobre sus puntos de vista canónicos, verdaderamente innovadores; pero no conocemos ninguno exclusivamente teológico. Contribuye tal vez a ello la menor originalidad que presenta en Teología su pensamiento; pero más aún la dificultad en utilizar su principal, aunque incompleta, obra teológica, la *Summa Quaestionum*. En los Quodlibetos, menos raros que la Suma, hay interesantes monografías; pero aun en ellas los investigadores han preferido entresacar más bien los elementos de su filosofía [6].

Insistimos en recalcar la ausencia de estudios *modernos*, pues no negamos que durante su efímera jefatura doctrinal sobre la Orden de los Servitas [7], en el siglo XVII, tuvo el honor la Teología del Gandavense de Comentarios y Escolios, algunos de ellos de verdadero mérito [8]. Pero estos trabajos no siempre dan el pensamiento exacto del autor. Nacidos muchos siglos después, cuando la Teología marchaba ya por rumbos muy definidos, los comentaristas servitas, al resuci-

---

Para sus controversias con MIDLETOWN, cf. HOCEDEZ, *Richard de Middletown*, Lovaina, 1925, p. 397-407.

Durante las disputas promovidas con motivo del privilegio concedido a los Mendicantes sobre la confesión, toma el partido de los Ordinarios, como aparece, v. gr., en *Quodlib.* VII, q. 24.

6 El primer estudio moderno sobre la Filosofía de GANTE en general se debe a M. de WULF, *Histoire de la Philosophie scolastique dans les Pays-Bas*, Lovaina, 1895, p. 46-272, publicado también aparte con el título *Etudes sur Henri de Gand*. Han sido estudiados recientemente, en particular: su teoría del conocimiento por R. BRAUN, *Die Erkennistlehere H. von Gent.*, Friburgo de Suiza, 1916; su teoría de la ciencia por E. DWYER, O. S. A., *Die Wissenschaftslehere H. von Gent*, Wuzburgo, 1933; su Metafísica, por J. PAULUS, *H. de G., essai sur les tendences de sa Metaphysique*, París, 1938.

7 En el capítulo general de la Orden de Siervos de la B. V. M. celebrado en 1609, fué proclamado como Doctor oficial de la Orden, en sustitución de Santo Tomás, a quien pocos años antes habían tributado el mismo honor, y declaradas obligatorias sus doctrinas. Gracias a esta decisión, fundada en un error histórico, poseemos ediciones buenas, aunque raras, de la Suma y los Quodlibetos.

8 Es acaso el más importante el de F. G. SOGIA, *In libros Sententiarum Magistri Fr. Henrici Gandav. quaestiones disputatae*. Saceri, 1697. Es de más interés para nuestro trabajo, *In Prologum Sent quaest. disputatae*, 1692. Existen también *Opuscula Theologica... iuxta doctrinam Fr. Henrici Gandav.* (Saceri, 1695). Otro carácter tiene la obra del también servita H. A. BURGUS. *Henrici Gandavensis... Paradoxa Theologica et Philosophica*, Bolonia, 1627. En ella aparecen reunidas las sentencias del autor menos conformes con el sentir general, y excluídas otras que falsamente se le atribuyeron. No hemos podido encontrar esta interesante obra.

tar las tesis de su pretendido colega medieval, las procuraban vestir con un atuendo a la moda, rellenando huecos y limando asperezas; más bien que presentar al Gandavense hacían Teología, según la mente presunta del Doctor. No eximen, pues, estos raros Comentarios de una investigación directa sobre las fuentes, necesaria, en todo caso, para conocer las relaciones con el pensamiento de los contemporáneos.

Pero sobre todas las razones extrínsecas, abona a nuestro Autor el valor intrínseco de su obra. La Introducción a la Summa Theologica del Doctor Solemne, en su género propio de introducciones a la Teología, es el estudio más completo de toda la Edad Media. Nos atreveríamos a afirmar que hasta los lugares teológicos de Melchor Cano es la Introducción del Gandavense el más notable precedente de la moderna teología Fundamental [9].

Como anticipo de un ulterior estudio de conjunto sobre la concepción gandavesiana de la ciencia teológica, pretendemos dar a conocer en el presente artículo dos de sus tesis más características: el *sujeto* y el *fin* de la Teología, con las aplicaciones que de ellas hace a tres de las propiedades absolutas que E. de G. distingue en la ciencia de la Revelación: su carácter *científico-sapiencial,* su *unidad* y su *perfección.* La exposición fiel de su no siempre diáfano pensamiento irá encuadrada en el marco ideológico de la época [10].

I. TESIS FUNDAMENTALES: A) El sujeto de la Teología

1) *El problema al ser planteado por el Gandavense* [11]

Problema insoslayable en los capítulos introductorios de cualquier síntesis de la Teología, sean *sentencias, comen-*

---

9 No quisiéramos, sin embargo, que esta afirmación fuese interpretada como una aprobación sin discriminaciones de las tesis de E. de G. Muy por el contrario, reservamos la labor de crítica para un ulterior estudio de conjunto sobre la Introducción, y preferimos no aventurarla ahora en forma fragmentaria.

10 Tampoco pretendemos, por el momento, avanzar en nuestro trabajo cronológicamente más allá de nuestro autor. Por esto en vano se buscarán en él complementos tan interesantes como la crítica de Escoto a las tesis del Gandavense, o la supervivencia que hayan podido tener éstas en siglos posteriores.

11 Fuentes impresas para conocer el estado de la cuestión en la segunda mitad del siglo XIII:

Hales, Sum., p.I, q.1, m.3; San Buenaventura, Comm. In 1 sent. proem. q.1, Breviloq. p.1, c.1; Middletown, I sent. Prolog. q.6; Kild-

tarios o *sumas*, es el de señalar con precisión el contenido específico de la ciencia teológica. Llámesele *sujeto, causa material, objeto material* o *formal*, o simplemente *Veteris ac Novae legis continentia* [12], es preciso establecer límites y buscar aspectos unificadores en la variada gama de conocimientos que se ofrecen al investigador de la Revelación.

Los grandes sistematizadores del siglo XIII manejan en esta cuestión fuentes bien conocidas: los primeros capítulos del libro 1.° del *De Doctrina cristiana*, de San Agustín [13], con su distribución de la materia teológica en *res et signa*, consagrada para varios siglos en la escolástica por Pedro Lombardo, al hacerla base de su estructuración científica de la ciencia divina [14]; las breves alusiones de la "Glosa Ordinaria" [15] en el Prólogo al Salterio, a *Cristo* y su *Iglesia*: Cabeza y Cuerpo, Esposo y Esposa, como materia de las Sagradas Escrituras, de la que también se hace eco el Maestro de las Sentencias [16]; finalmente, los capítulos 2.° y 3.° del Prólogo de la célebre obra de Hugo de San Víctor, *De Sacramentis Christianae Fidei* [17], en vísperas ya de las grandes sistematizaciones teológicas del Siglo de Oro, proporcionan su fórmula acerca del sujeto o materia de la Teología: la *obra de la Reparación*, contrapuesta a la *Creación*, sujeto específico de las ciencias profanas.

Sobre esta base tradicional eclesiástica especulan los grandes autores del siglo XIII. La profana la dan ciertas afirmaciones aristotélicas, a veces incidentales, en las cuales queda un poco impreciso el concepto de sujeto de una ciencia y su comparación con el de materia y contenido general de la misma.

Estas tres fórmulas sobre el contenido de la Teología:

Res et signa,
Christus totus,
Opus reparationis,

pesan notablemente por la autoridad de sus patronos en los autores que consideramos. San Alberto Magno, Hales, San

---

WARDBY, Prolog. in I sent. c.1; SAN ALBERTO, Com. d.1, a.2; Sum., p.I, tr.1, q.3, m.1; SANTO TOMÁS, Com. d.I, q.1, a.4; Sum. I, q.1, a.7; TARANTASIA. In I Sent. Prol. q.6; ULRICO DE ESTRASBURGO, Sum. l.I, tr.2, c.2; GIL COLONNA, I sent. Prolog. p.1, princ. q.1.

12 SAN AGUSTÍN, *De Doctrina Christiana*, lib.1, c.2, n.2 (ML 34,19).

13 Loc. cit., col. 19-21.

14 Lib.I, d.1, c.1 (ML 191).

15 WALAFRIDI STRABONIS, *Glossa Ordinaria. Problemata in Psalterio* (ML 113-844).

16 P. LOMBARDO, *In Psalmos* prolog. (ML 191, 59).

17 ML 176, 183-84.

Buenaventura y Santo Tomás joven, ponen todo su esfuerzo en conciliarlas a base de admitirlas todas en un esquema suficientemente amplio. Varían en el modo cómo va concretándose en cada uno el concepto vago de sujeto o materia de la ciencia. Con la Suma del Angélico se inicia otra tendencia sistematizadora, que renuncia al cuadro de sujetos múltiples y se decide por señalar uno. A esta tendencia pertenecen Ulrico de Estrasburgo y E. de Gante.

San Alberto empieza perfilando en el Comentario [18] tres formas de sujeto: *especialísimo, especial* y *general*, que viene a coincidir sustancialmente con la división, también tripartita, que presenta años después en la Suma [19].

Hay un sujeto *especialísimo*, que es lo más importante en la ciencia; y éste en la Teología es *Dios*, en cuanto *principio* y *fin*. Otro, especial, calcado en el concepto aristotélico "aquello de lo cual se predican propiedades y diferencias". Para la Teología, señala en el *Comentario*, los *artículos de la fe* y verdades de ellos derivadas; y en la *Suma, Cristo y su Iglesia*, o la obra de la Reparación.

Finalmente, en un sentido general, es "todo aquello de que se trata en la Ciencia": *res et signa*, en cuanto relacionados con la bienaventuranza (Com.) o como medios para ilustrar las verdades contenidas en el sujeto según las anteriores acepciones (Suma).

También el Doctor Irrefragable viene a englobar en su esquema de materia de la Teología las conocidas fórmulas. Para Alejandro de Hales la Teología es "scientia de substantia divina cognoscenda per Christum in opere reparationis" [20]. Y he aquí en forma esquemática su concepción de la *materia* (Sujeto) de la Teología, que es un desarrollo de la misma definición:

Materia *de qua*
- *ratione operationis*: la obra de la Redención del hombre.
- *ratione virtutis*: Jesucristo, Dei virtus (1 Cor 1, 24).
- *ratione essentiae*: Dios o la Substancia Divina.

---

18 In I sent. d.1, a.2 (*Op. Omnia*, Vivès, 25, p.15-17).

19 *Summae Theologiae*, pars I, Tr.I, q.3, m.1 (*Op. Omnia*, Vivès, 31, 13-16).

20 *Summa*, l.I, q.1, c.3 (Quaracchi, t.I, p.6).

San Buenaventura, en el Comentario[21], agrupa las fórmulas conocidas en un triple concepto de sujeto, que podría llamarse:

Radical: Dios, a quien todo se reduce como a principio.
Integral: Jesucristo, en cuanto contiene la naturaleza divina y humana, creada e increada.
Universal: "Res et signum", que forman el *credibile, prout transit in intelligibilem.*

En el *Breviloquio* las recuerda en rápida enumeración:

"Subiectum enim illius (Sacrae Sripturae) quoad substantiam Deus est; quoad virtutem Christus; quoad operationem, reparationis opus; quoad omnia haec est ipsum credibile."

Y pocas páginas adelante:

"Cuius subiectum (Theologiae) *ut a quo* omnia, est Deus; ut *per quod* omnia Christus; ut *ad quod omnia*, opus reparationis, ut *circa quod omnia*, unicum caritatis vinculum quo celestia et terrestria connectuntur; ut *de quo omnia* in libris canonicis comprehensa, credibile ut *credibile;* ut *de quo* omnia in libris expositorum, credibile ut *intelligibile*"...[22].

El primer capítulo de la Introducción al Comentario de las Sentencias lo cansagra Kildwardby[23] a estudiar el sujeto de la Teología. Es notable la precisión y brevedad con que hace un recuento de todas las sentencias corrientes. Admite que bien entendidas, todas pueden sostenerse. Pero se inclina a hacer suya la de la Glosa de Estrabón[24], que supone sujeto de la Teología al *Christus totus,* formulada con terminología que recuerda el lenguaje y concepción de su antecesor en la cátedra de Oxford, Fishacre: "illud unum per gratiam ex suprema natura et media sc. rationali creatura".

Santo Tomás joven admite aún en el Comentario[25] las fórmulas tradicionales, y las agrupa según tres oficios o re-

---

21 *Proemium in I Sent.* q.1 (*Op. Omnia* Quaracchi, I, 6-8).
El autor del *Lexicon Bonaventuriano* (edición bilingüe de las Obras de San Buenaventura, por los PP. Amorós, Aperribay y Oromi, T.1, BAC, Madrid, 1945) resume el concepto de sujeto en forma más acomodada al género de aquella publicación; pero creemos nuestro modo de presentarla más breve y no menos exacto.
22 *Op. Omnia,* Quaracchi, V, 205.
23 Edic. Stegmüller, 1935. *Op. et tex. Histae. Ecclae.* XVII.
24 Cf. nota 4.
25 D I, q.1, a.4.

laciones del sujeto con la ciencia, que él llama "comparationes (subiecti) ad scientiam". El sujeto debe:

1 abarcar todo lo que contiene la ciencia.
2 expresar lo principal que en ella se estudia.
3 diversificar la ciencia de todas las demás.

según lo cual, expone el Santo, señalaron para la Teología:

1 "res et signa", o el Cristo Integro (Cabeza y miembros).
2 Dios.
3 "credibile", o las verdades de fe; la Redención.

Pero si queremos, termina el Angélico dando una prueba más de su sintetizadora tendencia, encontrar un sujeto que abarque todas estas soluciones, podemos decir que "ens divinum cognoscibile per inspirationem, est subiectum huius scientiae" [26].

Esta misma orientación sintetizadora y personal aparece también en Ulrico de Estrasburgo al proponer resueltamente que el sujeto de la ciencia de la fe debe ser el objeto de la misma fe: *Dios,* no sólo en sí mismo, sino en cuanto *principio* por creación y gobernación y *fin,* que atrae a sí a la naturaleza humana por la redención y difusión de la gracia.

Finalmente, es el Doctor Angélico, en la plena madurez de las primeras cuestiones de la Suma, quien señala terminantemente como sujeto de la Teología a *Dios,* no atendiendo, como los autores anteriores, a la multitud material de cosas sobre que versa, sino "ad rationem secundum quam considerantur" (q. 1, a. 7 in corp.). Reservamos dar más detalles sobre esta opinión definitiva para el fin del capítulo, al parangonarla con la del Gandavense.

Hemos visto cómo se presenta y se resuelve la cuestión en el momento de pensarla y escribirla el Gandavense.

2) *Planteamiento y solución personal de Enrique de Gante*

Nuestro autor se hace eco de todas las soluciones dadas; pero concibe la suya de modo personalísimo y profundo y la expone difusamente. Si puede reducirse en último término a

---

[26] Loc. cit. in fine corporis.

la del Angélico en la Suma, el planteamiento y desarrollo son enteramente distintos de él y de los demás autores.

Trata el tema en el artículo XIX, penúltimo de la Introducción, dedicado, según el epígrafe, al estudio de la *causa material* de la Ciencia Sagrada, que es en su acepción más general todo aquello de que trata esta ciencia, ya como parte principal o *subiectum Theologiae* (cuestión 1.ª), ya como relacionado con lo principal o *materia* (cuestión 2.ª).

En la primera cuestión se pregunta si es Dios sujeto de la Teología. Once razones en contra y una en pro preceden al cuerpo del artículo y reciben después de él amplias respuestas, en las cuales se encierran los textos más expresivos de la tesis gandavesiana.

Las dificultades 8.ª, 9.ª y 10.ª son una exposición de las sentencias tradicionales. Las siete primeras, de carácter filosófico, se refieren al concepto de sujeto de una ciencia, según Aristóteles o Avicena, y su aplicación a la Teología. Así, la primera y la segunda, que pretenden ver incompatibilidad en que Dios sea *sujeto* de la Teología, siendo en realidad su conocimiento *el fin* que se persigue en ella, dan ocasión a un profundo análisis y comparación de ambos conceptos para probar su compatibilidad referidos a Dios en la Teología. Y la 3.ª, que compara con la sagrada ciencia la "prima philosophia", para negar a aquélla lo que tampoco se atribuye a ésta, el considerar a Dios como sujeto suyo.

En la exposición y refutación de sentencias tradicionales (San Agustín, Hugo de San Víctor, Glosa) es sobrio en esta primera cuestión, sin duda por suponerlas suficientemente conocidas. Pero en la cuestión siguiente hace amplia crítica, sobre todo, de la tesis de Santo Tomás iunior (sujeto de la Teología = ens divinum) y de San Buenaventura, complexiva y conciliadora (ens credibile).

La cuestión segunda de este artículo décimonono no presenta una estructura tan proporcionada. Se pregunta cuál es la materia de la ciencia sagrada y si entran en ésta todos los conocimientos humanos. En realidad, es un volver sobre las ideas de la cuestión anterior, que aparecen aquí ampliamente desarrolladas y explicadas desde nuevos puntos de vista, para dejar definitivamente fijada la tesis del Autor y sus divergencias con las sentencias tradicionales.

Hora es ya de exponer el pensamiento del Doctor Solemne acerca del tema que nos ocupa.

Todo el conjunto de conocimientos que forman la ciencia teológica en el sentido complexivo y no diferenciado de la terminología medieval lo distribuye nuestro autor en dos cate-

gorías: *sujeto* y *materia*, cuya definición más precisa encontramos al comienzo de la cuestión 2.ª [27]. La exacta definición, determinación y aplicación de estos conceptos tendrá el fin práctico de precisar el principio unificador que hace de la revelación y su explicación una ciencia teológica y el importantísimo de concretar cuáles conocimientos entran y cuáles no en el ámbito propio de ella.

El Gandavense hace un esfuerzo de adaptación a la Teología de nociones aristotélicas y avicenianas expuestas en las respectivas metafísicas, aun apelando en ocasiones a complicadas sutilezas [28]. El resultado es un denso concepto de sujeto "ad usum theologiae" ciertamente original y que no conviene adecuadamente con el de sus contemporáneos. Elaborando los elementos de definición esparcidos acá y allá por las dos largas cuestiones del artículo XIX, podemos presentar como expresión completa y exacta del pensamiento del Solemne la siguiente noción, inmediatamente preparada para su aplicación a la Teología:

Es *sujeto* de una ciencia .....
- lo primero que en ella se conoce [29],
- como presupuesto y punto de partida [30];
- constituye además el objeto principal que en ella se estudia [31],
- y posee formalmente en sí la "ratio secundum quam" todo lo demás entra en dicha ciencia [32].

Expliquemos los diversos elementos de la definición. El sujeto, nos dice Enrique de Gante utilizando una comparación

---

27 "Subiectum est illud quod primo cadit in notitia scientiae tamquam eius per se obiectum et cuius notitia principaliter intenditur. Materia vero generaliter est omne illud praeter subiectum quod in scientia consideratur propter aliquam attributionem ad ipsum subiectum, sub ratione qua subiectum est". (XIX, 2, 5).

28 Cf., v. gr., la respuesta a la objeción basada en II Posteriorum de que el sujeto de una ciencia debe estudiarse en sus partes, pasiones y principios.

29 "Subiectum cuiuscumque scientiae est primum per se movens intellectum ad actum sciendi in cognitione intellectiva" (XIX, 1.ª, 14).

30 "Subiectum debet esse primum scitum in scientia, et in eius consideratione et post ipsum et sub ratione ipsius omnia illa, sicut color est primum cognitum a visu, et sub ratione illius omnia alia" (XIX, 1, 19).

31 "Circa subiectum enim veluti circa proprium obiectum scientiae vertitur principalis scientiae consideratio et propter ipsum cognoscendum fit omnium aliorum quae in scientia speculantur, inquisitio" (XIX, 1, 17).

32 "Subiectum scientiae actu de se importat rationem illam secundum quam omnia considerantur in scientia" (XIX, 2, 5).

ya empleada por el Angélico (1 q. 1, a. 8), es para el conocimiento intelectivo lo que para la potencia sensitiva es su objeto propio. Como la vista ve ante todo el color y mediante este su propio objeto todo lo demás, así el sujeto de la ciencia es lo primero que en ella se conoce y mediante él todas las demás cosas que entran en la ciencia.

Por lo mismo debe ser el primer conocimiento en una ciencia base de todo ulterior científico trabajo sobre él y punto de partida, y como "ratio sub qua" u objeto formal para aprehender en la ciencia todo lo que no es el sujeto mismo.

Este conocimiento previo no puede ser una definición quidditativa, que sólo al fin de la labor científica podrá obtenerse, sino una noticia elemental y sencilla, que podrá reducirse a la primera y más espontánea significación de la palabra que expresa aquello que es sujeto [33].

Por esto el *sujeto* coincide en parte con el *fin*. Ese conocimiento vulgar que al presuponerse en los umbrales de la ciencia es el sujeto de ella, al llegar a su pleno esclarecimiento y perfección científica constituye el fin intrínseco de la ciencia misma. Es, pues, el sujeto a la vez actuado y potencial: actualmente conocido en su existencia y definición vulgar; pero en potencia para el ulterior perfeccionamiento [34]. En esta aplicación de la concepción fundamental escolástica ve, siguiendo huellas conocidas, la diferencia entre materia y sujeto.

El sujeto es, pues, el *objeto propio* y principal de una ciencia: todo lo demás que en la ciencia se estudia va enderezado a una mayor inteligencia del sujeto.

Pasemos ya al concepto de *materia de una ciencia*. En una acepción generalísima comprende también al sujeto: es todo aquello de que trata la ciencia; entre lo cual hay algo principal (sujeto), a lo cual todo lo demás se atribuye:

"Generali nomine materiae, materia scientiae apelatur omne id de quo scientia considerat, in quibus secundum philosophum IV Mat. opportet esse aliquid unum principale quod subiectum dicitur, cui reliqua attribuuntur quae communi nomine dicuntur materia scientia" (XIX, init.).

---

33 "Praecognito supponenda non es *quid res* ... quod pertinet ad rationem definitivam... tale *quid est* de subiecto non debet supponi sed quaeritur: sed *quid est* quod debet supponi solummodum est *quid dicitur per nomen* (XIX, 1.ª, 2.° ad 5um).

34 "Subiectum dicitur in scientia id quod aliquo modo est in actu cognitum, in quantum de subiecto opportet supponere et praecognoscere si est et quid est... et quod e contrario alio modo est in potencia cognitum in quantum ulterior cognitio de ipso in scientia investiganda est" (XIX, 2).

Pero, concretando más el concepto, es *materia* de una ciencia todo aquello que *sin ser el sujeto* se estudia en ella por alguna atribución o relación que tiene con el sujeto como tal:

"Materia generaliter est omne illud praeter subiectum quod in scientia consideratur propter aliquam attributionem ad ipsum subiectum sub ratione qua subiectum est" (XIX, 2, 5).

Las objeciones le hacen precisar aún más. Desde luego, se trata de una materia no *ex qua,* sino *circa quam;* sobre ella se ejerce la operación del teólogo, como sobre la cuerda de cítara la operación del sonido musical (XIX, 1, 18).

Tiene dos características negativas que la distinguen del sujeto. A la ciencia de la cual se llama materia:

a) no interesa nada su ser ontológico, sino las relaciones que tiene o pueden descubrirse con el sujeto.

b) no se presupone conocida en ella, sino puede recibirse como dato establecido en otra u otras ciencias.

Respecto de la ciencia en cuestión, cualquier conocimiento que entre como materia es algo como en potencia, que ha de ser objeto de estudio para ver en él aquella atribución o relaciones con el sujeto, que a manera de cuasi-forma sustancial le dé entrada en la ciencia, haciéndole parte integrante de la misma, sin mengua de la unidad científica:

"Materia vero proprie debet dici in scientia id quod nullo modo supponitur in scientia ut cognitum, sed ut omnino cognitio eius in scientia investiganda est non secundum id quod est, sed in quantum in se habere potest rationem ipsius subiecti... materia autem scientiae de se est in potentia ut in ipso consideretur ratio illa. Et per hoc reducuntur ad illam scientiam ut ratio illa sit quasi forma substantialis per quam aliquid cadit sub scientia per quam considerantur omnes aliae rationes tamquam formae accidentales secundum quas cognitio investigatur in scientia" (XIX, 2, 5).

He aquí otro texto para completar la noción arriba indicada:

"Non enim scientia solum considerat quae sunt de natura subiecti et de essentia eius, sed etiam considerat omnia illa quae attributionem et relationem aliquam habent ad ipsum, et manuducuntur ad aliquam notitiam habendam circa subiectum quae omnia pertinent ad materiam scientiae" (XIX, 1, 22).

Después de la exposición y comentario de textos que precede podemos afirmar que el sujeto para Gante no es sólo el contenido principal de una ciencia; ni una "ratio" o concepto común que se estudia en las diversos objetos parciales de

ella, como el *ser* en la Metafísica, ni un punto de vista unificador, tomado fuera de la cosa misma conocida. Es, ante todo, un "praecognitum" sobre el cual se trabaja desde el primer momento; un conocimiento mínimo de aquello cuya inteligencia plena ha de ser el fruto de toda la labor científica; algo que posee en sí formalmente, por derecho propio, la "ratio", que da unidad a la ciencia: aquello mismo que se pretende conocer de lleno; buscándolo, ya formalmente en el mismo sujeto, ya en las relaciones de otros seres o conocimientos con él. Es a la vez punto de partida y de convergencia. No creemos adulterar el pensamiento del Gandavense si comparamos su concepto de sujeto a un eje que incluye los puntos inicial y final de la labor científica y en torno al cual van polarizándose todas las conclusiones propias y conocimientos auxiliares que constituyen el conjunto de una ciencia.

Pues bien, ese eje que en la Metafísica es el *ser,* en Teología, para Enrique de Gante, es *Dios,* conocido por fe, pero tomado así, simplicísimamente, sin determinación alguna. Todo lo demás que no sea ese concepto, el más simple y absoluto que de Dios nos da la fe, es ya *materia,* no *sujeto,* de la Ciencia Sagrada [35].

No se trata, pues, de una idea de Dios muy elaborada. Nos dice Gante que bastaría el "id quo maius cogitari non potest" de San Anselmo; y repite a San Agustín "omnes latinae linguae socios cum aures eorum sonus iste tetigerit movet ad cogitandum excellentissimam quamdam immortalemque naturam" [36].

Y he aquí una diferencia fundamental entre Teología y Filosofía, y, en general, entre la Teología y todas las demás ciencias profanas. La Filosofía no puede tener a Dios como sujeto, aunque en último término llegue a Él *a posteriori* por las criaturas, sencillamente porque no puede suponerlo: tiene que plantearse primero el problema en su existencia y pro-

---

35 ¿De dónde viene ese concepto inicial de Dios? Se recibe por fe. ¿Cómo? ¿Por las fuentes de la Revelación? Parece poco natural suponerlo, porque en realidad las Escrituras no comienzan gradualmente por una noción simplicísima de Dios. ¿No se deriva de las Escrituras? Entonces, ¿vendrá por iluminación? La cita de San Anselmo y la insistencia en suponer el sujeto a priori, hacen pensar en relacionar esta idea de Dios, sujeto de la Teología, con el argumento apriorístico anselmiano. Pero entonces, ¿cómo es de fe? ¿No habrá aquí un esfuerzo ingenuo por hacer artificiosamente una ciencia al estilo de la Filosofía, con las verdades reveladas? Nos limitamos a sugerir, de pasada, el problema dejando para una ulterior monografía la solución de éste y otros interesantes aspectos que presentan la lectura crítica de las tesis gandavesianas.

36 *De Doc. Christ.,* L.1, c.6 (ML 34).

barla con razones naturales. La Teología, en cambio, no discute la existencia de Dios (no tendría sentido): la recibe por fe, como primer dato y parte inicial y más importante de los primeros artículos de fe.

La Teología, a la inversa de la Filosofía, del conocimiento de Dios por fe, pasa al de las criaturas; de lo que primero cree acerca de Dios, primer artículo de la fe, forma lo que ha de creer acerca de las criaturas: "ex creditis primo circa Deum, eliciendo credenda consequenter circa creaturas" (XIX, 2, 16).

Estos textos categóricos podrían servir de enunciado en la tesis de Gante:

"Et sic Deus simpliciter omnino et absolutissime acceptus debet dici subiectum huius scientiae" (XIX, 1, 16).
"Necessarium est dicere absolute quod Deus sit subiectum huius scientiae per se, sicut color est per se obiectum visus" (XIX, 1, 14).

¿Cómo prueba su tesis el Gandavense? En la probación propiamente dicha es excesivamente sobrio: se limita a apuntar algunas ideas sin desarrollo especial. En cambio, es difuso y profundo en la refutación de las objeciones filosóficas y de las sentencias tradicionales.

El sujeto de la Teología es: A), Dios; B), como sujeto único, y C), tomado sin determinación alguna especial.

A) *Es Dios*:

1.° Porque Dios es lo primero que en esta ciencia mueve al entendimiento, como el color es lo primero que mueve a la vista.

2.° Porque en Teología "notitiae et considerationi Dei, intenditur principaliter" y "per se" y todo lo demás por la relación que tiene con Dios.

3.° Dios es el primer sujeto y fundamento de los primeros principios de esta Ciencia, que son los artículos de la fe. Pero es sujeto de toda la Ciencia el que lo es de los primeros principios...

4.° La misma significación etimológica—Teología—muestra que no ha de buscarse fuera de Dios el sujeto de ella.

B) *Unico*:

Un sujeto *múltiple* (Cf. San Buenaventura, Hales, San Alberto Magno) es tan absurdo en una ciencia como suponer

para una potencia multiplicidad de objetos formales y específicos.

C) Sin determinación alguna (v. gr., Dios Reparador, Cristo integro).

1.° En el sujeto hay que presuponer lo menos posible: esas determinaciones ya no vendrían a ser conocimientos adquiridos en lo que hoy llamaríamos ciencia de la revelación, sino presupuestos de ella.

2.° La *universalidad* de la Teología pide un sujeto al cual todos los conocimientos de la ciencia teológica puedan atribuirse directamente. Por el contrario, si el sujeto fuese, verbigracia, Dios Reparador, no podría atribuírsele la obra de la creación; a Dios "simpliciter", en cambio, ambas obras, creadora y reparadora, se atribuyen.

3.° Lo pide la *unidad* de la ciecia. El que más principalmente se considere un aspecto que otro del contenido de la Revelación divina[38], no justifica el que se señale como sujeto de la ciencia sagrada otro distinto de Dios "*simpliciter*". También en la Metafísica es la substancia el ser principal que se estudia, y, sin embargo, es el ser "simpliciter" su sujeto.

¿Y la *materia de la Teología*? Es, por de pronto, todo lo que entra en la Ciencia teológica como referido o atribuído al sujeto, *Dios*. Tiene, como se ve, notable interés conocer todo aquello que para nuestro autor entra, por derecho propio, en la Teología.

Ante todo, formula categóricamente un básico principio general. No cualquier conocimiento que pueda llevar a una mejor inteligencia de Dios tiene derecho, por esto sólo, a entrar en la materia de esta ciencia, porque, v. gr., un conocimiento *natural* de criaturas no sirve para el conocimiento *sobrenatural* de Dios por fe[39], como es el que se adquiere en Teología. Porque en esta ciencia se conoce a Dios primero como es cognoscible por fe, después "per supernaturalem intelligen-

---

38 Empleamos en éste y en otros casos análogos terminología moderna. Aquí prueba GANTE su afirmación apelando a la universalidad y unidad de la Ciencia Teológica; y en los capítulos en que trata expresamente de estas propiedades de la Teología, recurre al sujeto. ¿Hay argumentación viciosa? Más adelante volveremos sobre lo mismo.

39 "Si qua autem sunt alia scibilia quae sub fide non cadunt neque per fidem credenda esse determinantur ex hac scientia, omnino non sunt de consideratione huius scientiae" (XIX, 2, 7) y cita varios ejemplos entonces de actualidad: el número, orden y movimiento de los cielos; la medida del perímetro terrestre; formación de los eclipses, etc., con citas de SAN AMBROSIO y SAN AGUSTÍN.

tiam", o luz teológica sobrenatural; pero nunca por la sola razón natural.

Por esto no entran en la Teología conocimientos profanos, aunque supongan el estudio de criaturas que llevan el vestigio de Dios creador y sustentador, capaces, por tanto, de conducir a Dios *a posteriori.*

Por el contrario, todos los conocimientos que sean objeto de fe o que ayuden al conocimiento de Dios por fe, todos pueden entrar como materia en la Teología, aunque se estudien por razón natural en otras ciencias, según su peculiar ser. La universalidad de la Ciencia Sagrada radica precisamente en esta capacidad de admitir a su estudio todo lo que tenga aquella "ratio credibilis", para descubrir en cada cosa no su peculiar ser natural (trabajo propio de las ciencias particulares), sino la relación que puedan tener con Dios, primer creíble, o el modo como puedan atribuirse a Él.

"Omne scibile in quantum habet rationem credibilis, per attributionem aliquam ad primum credibile quod est subiectum huius scientiae, in quantum credibile est ad istam scientiam pertinet" (XIX, 2, 7).

Finalmente entran en la materia teológica, aunque no con idéntico derecho, lo que *excede la razón natural* y lo que *no la excede* mientras verifique la "ratio credibilis".

Es cierto que la Teología es principalmente la ciencia de verdades que sobrepasan el alcance de la razón natural para que la fe supla en nosotros lo que no puede llegar a conocer el entendimiento humano por sí (en Dios, v. gr., la Trinidad; en las criaturas, la creación según la descripción mosaica); pero secundariamente entran también en su ámbito verdades y conocimientos realmente asequibles a nuestro entendimiento, a los cuales llegan las ciencias profanas (unicidad de Dios, hechura divina del mundo, etc.). Ambas clases de conocimientos juzgó el Espíritu Santo debían entrar en cierto grado en la ciencia de la Revelación y nos las propuso en ella como objeto de nuestra fe.

Que las verdades que exceden nuestra potencia intelectiva (lo sobrenatural "quoad substantiam" de nuestra actual terminología) deban entrar en la que hoy llamamos ciencia de la Revelación, aparece desde luego bien justificado. Destinados a realidades suprasensibles y sobrenaturales, a las cuales debemos orientar teórica y prácticamente nuestra existencia, es indispensable se nos dé a conocer de algún modo aquello que debemos desear. "Nihil enim desideratur nisi cognitum", repite con San Agustín. Con todo, he aquí cinco primorosas ra-

zones para abonarlo. Dios ha hecho revelación de estas verdades:

1.ª Para excitar al hombre por el conocimiento de lo celestial al amor de las cosas eternas, y

2.ª Que este amor le vaya haciendo perder el gusto de lo terrenal.

3.ª Para que el hombre aprenda a pensar en cosas sublimes, por estas exiguas nuevas que de lo terreno nos da la Teología.

4.ª Y para que sepa reverenciar lo divino y celestial, al creer que sobre lo que es y lo que él puede alcanzar existen tan eximias realidades.

5.ª Finalmente, para confundir la temeridad arrogante del ingenio humano, que presume con su menguada luz propia poderlo descubrir todo.

Un segundo catálogo de interesantes razones desgrana el Doctor Solemne para convencernos de que también conocimientos asequibles a la humana razón, patrimonio legítimo de las ciencias no sagradas, deben penetrar en el recinto sagrado de la Revelación y su ciencia.

No es inconveniente ni superfluo que esta ciencia proponga como creíbles tales conocimientos, porque:

1.° Hay hombres incapaces de toda investigación profunda, que oyen con tristeza razonamientos agudos que jamás podrían seguir.

2.° Los hay cuya inteligencia han pervertido las costumbres malas: su entendimiento fluctúa al vaivén de las pasiones agitadas. No pueden conocer la verdad, que exige sereno dominio. Les parece irracional aquello a que no están acostumbrados. A su ánimo les cuadra bien la fábula, no la verdad.

3.° La pereza aparta a otros, sobre todo a los carnales. ¡Si supieran, como dice San Agustín a los Maniqueos, con qué trabajo se llega a la verdad!

4.° Otros son impedidos por las ocupaciones temporales y ansiedades de esta vida.

5.° Y, finalmente, ¡es tan inseguro el conocimiento que de las cosas sensibles se adquiere por el sentido!

3) *Crítica Gandavesiana de las sentencias contemporáneas*

En la crítica de las sentencias tradicionales es donde mejor aparecen las características del pensamiento gandavesiano.

Para evitar confusionismos se impone hacer constar que su división neta del contenido teológico en sujeto y materia y las definiciones que da de ambos conceptos, hacen cambiar el estado de la cuestión del problema tal como se plantea, por lo menos, hasta el Angélico en la Suma.

El Maestro de las Sentencias, al señalar para expresar dicho contenido la fórmula agustiniana "*res et signa*", no hace más que utilizar la significación más amplia que se da a la noción *materia* en la Suma del Gandavense, en cuanto incluye también al sujeto. Efectivamente: Dios, la "Res fruibilis" por excelencia, es el sujeto gandavesiano y las otras "res" y "signa" son la materia en sentido estricto. Así interpretado, no sería adversario del Doctor Solemne, pero diría demasiado poco.

Las fórmulas de Hugo, Casiodoro y de la Glosa de Walafrido pueden también hacerse entrar en el nuevo esquema ideado por nuestro autor. El "Opus Reparationis" no debe en modo alguno llamarse sujeto de la Teología en el sentido de Gante. No es algo que se supone como primer conocimiento en la Teología, sino uno de tantos misterios como se encuentran al estudiar la Revelación. A "Dios Reparador" o "Dios Santificador" no podrían atribuirse ciertos predicados, como, verbigracia, el de Creador. No es, pues, sujeto; pero sí parte, y excelentísima, de la "Materia Theologiae".

En la refutación de esta teoría apunta una razón que no hemos visto en ningún otro autor y no deja de ofrecer interés, más que por su fuerza probatoria, por los horizontes teológicos que deja entrever. Si Dios Reparador fuese sujetc de esta Ciencia, no serviría para la Teología en una economía de integridad e inocencia, en la cual no hubiera sido necesaria la obra de la Redención, y, sin embargo, dice Enrique, habría Teología.

Con semejantes argumentos se rechaza la fórmula "Christus totus" como para expresar el sujeto, aunque son admitidas para indicar parte importantísima de la materia.

Hay dos sentencias que expone y refuta nuestro autor con más detenimiento: las que señalan como sujeto de la Teolo-

gía algo común, ya sea el "ens credibile", ya el "ens divinum". Aunque omite toda indicación personal respecto de sus fautores, luego se advierte alude respectivamente a San Buenaventura y a Santo Tomás "junior" [40].

Para no extremar las afirmaciones, concede el Doctor Solemne que en cuanto al "modus considerandi" podría admitirse como sujeto de la Teología a Dios en cuanto creíble. Pero tratando de sujeto "simpliciter" no ve justificada tal determinación de creíble, añadida al concepto de Dios. El sujeto no ha de determinarse por el modo como es conocido, sino por la cosa misma que se conoce. Es cierto que nada entra en la Teología sin la "ratio credibilis", pero de muy distinta manera conviene ésta al primer creíble, Dios, y a todos los demás. En Teología lo que principalmente y "per se" se pretende conocer no es el ente creíble, sino Dios mismo. Sin duda en Teología Dios se considera por vía de fe; pero se conoce también en él algo de lo que conocen por visión los bienaventurados y de lo que, sin luz sobrenatural, razonan de Dios los filósofos. Por eso debe señalarse como sujeto sin más a Dios [41].

Hemos indicado, al comienzo del capítulo, las diferencias existentes en el pensamiento de Santo Tomás entre el artículo 4.°, q. 1 del Comentario, y el art. 7.°, q. 1 de la Suma. La concepción del Gandavense es totalmente contraria al primero de dichos modos de plantear y resolver la tesis del sujeto. El sujeto de Enrique de Gante es más determinado y reducido en su significación que el sujeto de Santo Tomás joven. Por eso se mueven en rigor en distinto estado de la cuestión. Para nuestro autor, la *hipótesis* que apunta el Angélico en su respuesta "ad primum", es *tesis*. El Gandavense admite de modo absoluto, lo que el Angélico parece admitir sólo hipotéticamente, que el sujeto es lo que principalmente se atiende en la ciencia y que por él se distinguen entre sí las ciencias. Distinguiría la afirmación de que el sujeto contiene bajo sí todo lo que se trata en la ciencia, concediéndolo sólo como sujeto de atribución, y exigiría un nuevo elemento: el ser el primer cognoscible y punto de partida en la ciencia. Pero, en fin de cuentas, rechazaría la multiplicidad de sujetos, y, finalmente,

---

40 Recuérdese que el Doctor Seráfico presenta como último apartado de su triple sujeto de la Teología "ad quod omnia reducuntur sicut ad totum universale, credibile prout transiit in rationem intelligibilis... per additionem rationis".

41 Esta idea, por lo demás un tanto confusa, puede ser dato de interés para determinar hasta qué punto es exclusivamente sobrenatural esta primera idea de Dios.

la solución personal del joven comentador, "ens divinum per inspirationem".

En la concepción del Doctor Solemne no entran estos sujetos comunes. No es admisible para él un sujeto común como es común el "ens simpliciter", sujeto de la Metafísica. En esta ciencia filosófica lo que se estudia es, precisamente, eso común a todo sér. Pero en Teología se estudia "primo et per se" un sér determinado que posee en sí, por derecho propio y exclusivo, la "ratio divinitatis". No se estudia lo *divino,* sino *Dios.*

Una impresión bien distinta se recibe al emparejar los cuerpos del art. 7 de la Suma del Angélico y de la q. 1, artículo XIX de la del Solemne. Una misma es la solución definitiva, idénticas las razones probativas, semejantes los puntos de vista y aun la marcha general del pensamiento, si se exceptúa el excesivo desarrollo de las nociones filosóficas en el Gandavense. Es indudable que el uno se escribió teniendo a la vista el otro, y a pesar del silencio del Doctor Solemne, la cronología se encarga de decirnos que es la Suma del Angélico la que sirvió de modelo [42].

Mas al llegar a la respuesta de las objeciones, la coincidencia se rompe bruscamente. Santo Tomás responde a la objeción de que la Teología no puede suponer de Dios el "Quid est" que exige la ciencia de su sujeto, apelando a que la ciencia sagrada, en vez de definición, va conociendo a Dios "a posteriori" por sus efectos de naturaleza y gracia. Y esto no lo admitiría jamás al Gandavense. Aunque la diferencia fuese más en el modo de concebir y expresar una realidad que ambos admiten. El Solemne da excepcional importancia al hecho de que Dios se conozca en Teología precisamente "a priori", como veremos más adelante al tratar de las relaciones de la Teología con las otras ciencias [43].

---

[42] Esta coincidencia con SANTO TOMÁS recibe nueva luz con el opúsculo 63 *In Librum Boetii, de Trinitate* (Edic. Vivés, t. 28, p. 482s.). Véase la exacta coincidencia con el GANDAVENSE, que aparece en las afirmaciones de q.2, a.2, p. 498, al fin de la responsio.

[43] Podría desarrollarse un interesante artículo sobre Dios, sujeto en la Metafísica y en la Teología, según E. de G., en el cual aparecería con claridad, en el orden inverso, como proceden respecto del sujeto ambas ciencias, la importancia que da Gante al orden apriorístico al tratar de Dios, propio y exclusivo de la Teología.

4) *Algunas conclusiones*

Hemos comenzado el capítulo situando en su tiempo la tesis acerca del contenido y sujeto de la Ciencia Sagrada. Expuesta ya la peculiar manera de pensarla y proponerla Enrique de Gante, hay que afirmar que ha dejado en ella huella inconfundible.

He aquí a nuestro juicio sus méritos en el problema:

1.° Perfila como ninguno la noción de sujeto en la ciencia.

2.° Es el primero que expresamente delimita los campos en el contenido teológico con su división de sujeto y materia, que autores posteriores perfeccionarán empleando diversas terminologías.

3.° Con decisión resuelta acepta en lo fundamental la sentencia del Doctor Angélico, cuando el propio San Alberto sigue otros rumbos. Siglos adelante ha de ser esta sentencia casi unánime, sobre todo en los grandes comentadores del Angélico.

Si no es el iniciador de una nueva corriente en el problema, honor que parece debe reservarse con razón al Aquinate, mientras no se pruebe la prioridad cronológica de la Suma del Gandavense, lo cual no es probable, es al menos el primero (salvo las sorpresas que nos depare la publicación de inéditos) que con decisión y entusiasmo entra por ella, reservándose el razonarla a su manera, y completándola con su división del contenido teológico en sujeto y materia.

Es verdad que recorriendo la misma cuestión en autores post-tridentinos, se encuentra uno con más precisión en los términos y un planteamiento y solución mucho más nítidos; pero apenas si aparecen ideas propiamente nuevas.

¿Qué importancia tiene para el conjunto de nuestro estudio? Es cuestión fecunda en aplicaciones a otros temas propios de la Teología como ciencia, como veremos más adelante. Pero ya por el momento nos ofrece datos de excepcional interés para apreciar la concepción gandavesiana de la ciencia teológica.

Es ante todo *teocéntrica,* no *cristocéntrica,* ni mucho menos sistematizada en torno a la Redención o a la Iglesia. Basta recordar los textos recogidos entre muchos, para persuadirse de ello. Para Gante es más la Divinidad como tal que cualquiera de sus obras, aun tan misteriosas y trascendentes para nosotros como la Reparación del humano linaje. Es Dios quien en su Teología debe encabezar como sujeto las partes y tratados todos. La Teología podrá ser de Deo Creante o Ele-

vante o Sanctificatore o Remuneratore, pero siempre de *DEO*.

Este artículo nos da también el punto de partida de la Teología: Dios conocido por fe. Según comparación suya, nuestra Teología quiere ser un remedo de la ciencia perfectísima de Dios, quien conociéndose primero a Sí, en su propia Ciencia conoce lo demás.

Conocemos además por este artículo los límites de la ciencia, y, finalmente, la nota diferencial de la Ciencia Sagrada respecto de todas las demás.

B) El fin de la Teología

1) *Utilidad y necesidad de la Teología*[44]

Examinada la tesis del Gandavense acerca del sujeto de la Teología, réstanos presentar otro elemento de marcada importancia para penetrar su concepción de la Teología como ciencia, y más aún en sus relaciones con las disciplinas filosóficas: el *fin* de la Ciencia Sagrada.

El Doctor Solemne dedica al importante asunto las seis cuestiones del artículo octavo, cuyo tema central lo constituye el problema que todos los sumistas del siglo XIII se plantean al preguntarse si la Teología es ciencia práctica o especulativa (VIII, q. 3). Las últimas tres cuestiones, sin embargo, podrían muy bien desglosarse del artículo presente y ser acopladas al conjunto de cuestiones del siguiente para formar con todas ellas el tratado introductorio a las Escrituras. A partir de la c. 4.ª, en efecto, la palabra Teología va concretándose al significado estricto de Escritura Sagrada. Por el contrario, en las cuestiones primera y segunda el contenido del concepto es tan amplio que hoy habríamos de expresarlo con las palabras "revelación" y "ciencia de la Revelación". En ellas se precisa con exactitud qué es la Teología, entendida con la amplitud dicha, para el hombre y para las demás ciencias. Son indispensables, como se ve, para resolver el célebre problema de la especulatividad o practicidad del hábito teológico.

La Teología está toda ella al servicio del hombre. Es un instrumento providencial para conducir al alma humana a su propia y cabal perfección.

---

44 *Fuentes impresas*: A. Halés, *Summa* I, c.1, m.1 y 2; Sto. Tomás *In Prolog. Sent.*, q. 1, a.3, S. I, q.1, a.4 y 5; S. Alberto Magno, *I Sent.*, d.1, a.4; *Summa* I, tr.1, q.3, m.3; P. de Tarantasia, *I Sent. Prolog.*, a.4; Middletown, Prolog., q. 4.

Sirve también a las demás ciencias; pero como soberana y guía, en cuanto endereza los fines particulares de todas al fin supremo del hombre, a que en último término están destinadas.

Toda ella, pues, está ordenada a otra ciencia superior; su fin no está en sí misma; tiende a la ciencia beatífica, a la Teología del cielo. A esta tesis se reduce el fondo doctrinal de la breve c. 1 "Utrum Theologia sit utilis".

Este instrumento providencial de la ciencia de la fe, es al hombre *necesario* para su propio perfeccionamiento.

Las ciencias filosóficas no nos lo enseñan todo. Sólo nos ofrecen el fruto de conocimientos que han podido entrar por los sentidos corporales. Excluyen todo estudio de las sustancias incorpóreas, de no menos cognoscibilidad que las corpóreas, y todo conocimiento por vía de fe. El propio Aristóteles, al preguntarse si la felicidad es un don de los dioses, supone que hay que dejar a otra ciencia conocimientos que no alcanza la filosofía (Eth., 1, c. 5).

Por otra parte, el hombre, y sólo él, entre las criaturas corporales, fué creado de tal manera que tiene capacidad natural para ser elevado por gracia a un bien superior al que puede alcanzar naturalmente. De hecho está ordenado para perfeccionarse sobrenaturalmente con un conocimiento perfecto, claro y sin velos de las realidades divinas.

Para este fin sobrenatural necesita ser elevado por la acción de quien posee ya en sí, actual y plenamente, aquella perfección a que el hombre se ordena. Pero dada la manifiesta indisposición humana, esa acción iluminadora debe ser gradualmente progresiva, hasta que pueda ser recibido ese influjo de un modo perfecto. En lo natural así procede el hombre al recibir sus conocimientos, a pesar de ser proporcionados a su naturaleza; el maestro se los va comunicando paulatinamente: no se puede leer sin conocer las letras. Adquiere los conocimientos elementales sin entender la razón de ellos. El alumno ha de empezar creyendo, y sólo así alcanzará, al final, plena inteligencia de lo que estudia. Pues mayor razón hay para proceder gradual y paulatinamente en el perfeccionamiento sobrenatural de la mente humana, para el cual se halla mucho menos dispuesta.

Esta es la pedagogía sobrenatural que sigue Dios en esta ciencia. Se nos proponen en ella verdades que han de creerse por fe provisionalmente: y han de llevar al hombre, como de la mano, a un conocimiento cada vez más perfecto. Muchas de estas verdades llegarán a entenderse racionalmente en Teología. En esta vida habrá un progreso siempre en avance has-

ta llegar a la visión ya incompatible con la fe. Sin esta noticia imperfecta y provisional, pero suficiente para que anhelemos otra superior, nos faltarían estímulos para llegar al perfecto conocimiento de la gloria.

" ... sic in claram notitiam Dei et divinorum homo devenire non potest, nisi ei primo proponantur quaedam credenda, quorum rationes statim capere non potest, ex quorum manuductione ad perfectionem notitiam gradatim perveniat, et semper proficiat quamdiu sit in hac vita, donec in futuro ad perfectam perveniat visionem, quae fidei succedat"... (VIII, q. 2, n. 7).

2) *¿La Teología es ciencia especulativa o práctica? Soluciones de los contemporáneos*

Hemos expuesto las ideas que desarrolla nuestro autor en las dos primeras cuestiones dedicadas al estudio de la causa final.

La cuestión tercera tiene un marcado sello polémico, reflejo de la actualidad del tema. Es de importancia decisiva para determinar el fin que el Gandavense atribuye a la Ciencia Sagrada y se abre con la clásica pregunta: La Teología ¿es ciencia *práctica* o *especulativa*?

Hasta entonces se habían iniciado dos corrientes de ideas en torno al problema. Los autores de inspiración agustiniana tendían a considerarla *práctica,* ya simplemente, ya con la modalidad de *afectiva.* Frente a esta corriente surgía otra de tendencia especulativa, pero que se limitaba a admitir un fin doble *especulativo-práctico.*

Es ejemplo característico de la primera San Alberto Magno. Para este insigne Doctor la Teología es decididamente *práctica* y *afectiva.*

"... in veritate Sacra Scriptura practica est, et stat in opere virtutis, vel Theologicae vel cardinalis, quia etiam si verum in se fruibili, vel utili inquirit, hoc ipsum refert ad affectum, ut scilicet, in fide vel in eo quod succedit fidei fruatur per affectum vel intellectum affectivum, summa veritate" (*Summa* I, tr. 1, q. 3, m. 3).

"... ista scientia proprie est affectiva, id est, veritatis quae non sequestratur a ratione boni, et ideo perficit et intellectum et affectum"... (*In I Sent.* d. 1, a 4 in corp.).

Admite y comprende perfectamente el razonamiento de los que propugnan la tesis especulativista, pero los rebasa con la afirmación de que en último término la contemplación de Dios en la Patria es fruitiva y afectiva. Permítasenos

insertar textualmente la objeción y la solución de San Alberto, pues en ella expone y refuta la propia sentencia de Gante.

Objeción: "Perfectum in scientia et imperfectum, non differunt genere; sed perfectio huius scientiae est contemplatio Dei in Patria, ergo scientia quae est in via, licet imperfectius, est ad idem; contemplatio autem veritatis, praecipue primae veritatis et summae, est perfectio intellectus speculativi, ergo videtur quod ista scientia sit speculativa".

Respuesta: "Non quaeritur cognitio ad veritatem per intellectum tantum, sed per affectum et substantiam; et ideo non est intellectiva, quia intellectus ordinatur ad affectum ut ad finem" (I. *Sent.* d. 1, a. 4).

Un valioso estudio debido al R. P. León Amorós, O. F. M., proyecta nueva luz de inéditos interesantes sobre la sentencia sostenida por la escuela franciscana anterior a Escoto (precisamente el período que nos interesa), que coincide con la del Doctor Universal. De él recogemos estas conclusiones, que nos ahorran una detallada exposición de autores, desde Alejandro de Hales y San Buenaventura hasta Gonzalo de Balboa [45].

"De todo lo dicho se infiere que el concepto de la Teología elaborado por nuestros franciscanos, antes de Escoto, tiene los siguientes caracteres: La Teología es una ciencia ordenada a la perfección del hombre en las dos potencias del alma, entendimiento y voluntad. La perfección del entendimiento no tiene carácter de fin, sino de medio, en cuanto que está ordenada a mover la voluntad a la operación en orden a la posesión de Dios. Esta moción que las verdades reveladas causan en el alma humana por medio del entendimiento, se hace activando los afectos de la voluntad; de este modo dichas verdades causan en el alma cierto gusto o sabor divino; de donde deriva la palabra *sabiduría*, con que comúnmente designan a esta ciencia. De aquí que aun reconociendo y todo la función de la Teología de ilustrar el entendimiento, señalan como fin último de esta ciencia la operación, ya sea externa o interna. Por lo tanto, al tratar de determinar a cuál de los dos grupos, especulativo o práctico, presenta más afinidad la ciencia de las verdades reveladas, la escuela franciscana se pronuncia claramente por el grupo de las ciencias prácticas.

La designan, pues, o con el nombre de "pure práctica", o si la llaman especulativo-práctica, tienen el cuidado de ha-

---

45 L. Amorós, O. F. M., "La Teología como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto", AHDLMA IX (1934) 261-303.

cer resaltar el aspecto práctico sobre el especulativo; "sed principalius debet dici practica" son las palabras que suelen añadir en el segundo caso" (loc. cit., p. 272).

Santo Tomás inicia una nueva corriente hacia la tesis especulativa, pero se queda prudentemente en mitad del camino, al menos en las palabras, acercándose a esta última más que a la tesis practicista. Para él la Teología es especulativa y práctica, aunque principalmente especulativa. En su obra de juventud razona así:

"Respondeo dicendo quod ista scientia quamvis sit una, tamen perfecta est et sufficiens ad omnem humanam perfectionem propter efficatiam divini luminis ut ex praedictis patet, unde perficit hominem et in operatione recta et quantum ad contemplationem veritatis, unde quantum ad quid practica est, et etiam speculativa, sed quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, finis autem ultimus istius doctrinae est contemplatio primae veritatis in patria, ideo principaliter speculativa est" (*In Prol. Sent.*, q. 1, a. 3).

Adviértase que la postrera razón del Angélico es la misma que ha de utilizar el Gandavense para su propia tesis: el fin último de esta doctrina es la contemplación de la Verdad Primera en la Patria; pero el Doctor Solemne saca de ella conclusiones más radicales.

En la Suma ratifica la misma sentencia. La Teología trasciende a todas las ciencias filosóficas, especulativas y prácticas, pues elementos de ambas entran en su objeto formal; por eso es una ciencia "quantum ad aliquid speculativa" y "quantum ad aliud practica" (q. 1, a. 5).

Es más especulativa que práctica, porque si bien el fin de esta ciencia en cuanto práctica es la eterna bienaventuranza, a la cual, como a último fin, todas las demás ciencias se ordenan, la felicidad eterna consiste en el perfecto *conocimiento* de Dios.

"Finis autem huius doctrinae, in quantum est practica est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis; de quibus agitur secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem in qua aeterna beatitudo consistit" (q. 1, a. 4).

Todas estas opiniones eran de maestros estrictamente contemporáneos del Gandavense, aunque sus escritos hubieran aparecido con anterioridad a la Suma del Doctor Solemne. Era, pues, cuestión de actualidad, como se refleja claramente en el estilo y tono general de esta cuestión. No hay que olvi-

dar que el tema siguió discutiéndose durante siglos, y aunque después de nuestro autor no aparecieron ya nuevas soluciones, se perfilan las tradicionales; se fijó más exactamente el estado de la cuestión, y aun se llegaron a armonizar en parte opiniones que parecían distantes. En nuestra exposición hemos procurado no desplazarnos del punto de vista históricamente exacto, y dar idea del problema tal como se planteaba y resolvía precisamente entre los contemporáneos del autor [46].

3) *La tesis del Doctor Solemne*

Presentemos ya el pensamiento del Doctor Solemne.

Ante todo, rechaza resueltamente las dos teorías hasta entonces existentes. La Teología no es ciencia práctica, ni puede tener un fin doble especulativo-práctico. *La Teología es propia y exclusivamente Ciencia especulativa.*

Comienza el cuerpo de la cuestión con una refutación de la teoría del fin doble. Hay quienes afirman (dice nuestro autor casi textualmente) existe una *ciencia puramente práctica,* que enseña lo que hemos de obrar y se endereza principalmente a la obra; por ejemplo, la ciencia moral; y otra *ciencia puramente especulativa,* de conocimientos intelectuales no ordenados en modo alguno a la obra, v. gr., la matemática. Estos presentan a la Teología como una *ciencia media* que participa de la naturaleza de ambas clases de ciencias, en parte práctica y en parte especulativa, porque su fin es, a la vez, la verdad de la fe y la honestidad de las costumbres; tiende a ilumiñar el entendimiento en la fe, para conocer lo verdadero, e inflamar el afecto en la caridad para el amor del bien; instruir en la fe y ejercer las obras de la Fe (n. 9).

Esta opinión para Enrique de Gante es insostenible. La Teología es entre todas las ciencias de esta vida la de más marcada ordenación a un fin propio y determinado al cual todas las otras ciencias, con los suyos, se reducen. Ahora bien, el fin último de cosas diversas ordenadas a lo mismo ha de ser necesariamente *uno.* A la Teología, pues, hay que señalarle *un fin principal único* (VIII, q. 3, n. 8).

---

46 Para apreciar este avance posterior en el planteamiento del problema basta comparar el texto mismo del ANGÉLICO (I, q.1, a.4) con los comentarios de CAYETANO, BAÑES, ZUMEL, etc. Presenta bien el estado de la cuestión hasta fines del siglo XVII A. TANNER, *Théologia Scholastica,* t. I, Disp. 1, q.4, dub.3. Para la época que nos ocupa, cf. E. KREBS, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik* (Beiträge z. Gesch. der Ph. des Mittelalters XI, 3-4 (1912) 85s.).

¿Arguye aquí el Gandavense contra Santo Tomás? Si nos atuviéramos sólo a la cuestión presente, creeríamos que no. Basta examinar sus propias palabras: "Unicus ergo finis *principalis* necessario debet poni huius scientiae, *non duo aeque principales*. Non igitur debet simul haec scientia dici theorica et practica, sed alterum solum, vel *principaliter*" (VII, q. 3, n. 9). Hemos subrayado las palabras que a nuestro juicio están puestas intencionadamente por nuestro autor, para no argüir contra la tesis del Angélico. No olvidemos que éste, si bien admite un fin doble, siempre supone un *único fin principal,* como consta en los textos arriba aducidos, y éste precisamente especulativo[47]. Lo cual se confirma con el párrafo siguiente del Gandavense:

"Quod aliqui concedunt (la imposibilidad del fin doble, igualmente principal) dicentes, quod *principaliter est practica,* quia non est in ea speculatio nisi propter actionem. Quod non potest stare..." (n. 10).

Aquí están los verdaderos adversarios de Gante: S. Alberto y la escuela franciscana.

¿Cómo prueba el Doctor Solemne las anteriores afirmaciones? Fin y bien son una misma cosa. No todo lo que es último debe ser considerado como fin, sino lo que es *mejor.* Cuando algo se ordena a varios fines o bienes, el fin no está en cualquiera de ellos, aunque sea el último, sino en el *mejor de todos,* al cual se ordena más íntegramente.

Ahora bien: Sin género alguno de duda, en sí es mejor el conocimiento de la verdad que la operación del bien. Si se atiende al bien obrar, es precisamente para que, sosegadas las pasiones, se serene la vista de la mente y se haga más clara en la contemplación de la verdad. "Beati mundi corde, quia ipsi Deum videbunt" (Mt 5,8).

El fin del bien obrar es sanear la visibilidad mental para avanzar con la contemplación y especulación por la fe en la inteligencia de lo que se cree, cuanto al presente es posible, para después, en el futuro, ver "facie ad faciem" lo creído y lo entendido (n. 11).

Es aplicación de un pensamiento de San Agustín, que él mismo reproduce así: "Toda nuestra labor en esta vida es sanar el ojo del corazón para ver a Dios. Para esto se cele-

---

47 Con todo, en la cuestión 4.ª del art. 36 el GANDAVENSE parece separarse más radicalmente del ANGÉLICO, al afirmar decididamente que de ninguna manera puede llamarse práctica a la Teología, como más adelante veremos.

bran los Sacrosantos Misterios; para esto se predica la palabra de Dios; para esto las exhortaciones morales de la Iglesia, para corregir las costumbres y limpiar las carnales concupiscencias; para esto obran todo lo que obran las divinas y santas Escrituras, para purificarnos en nuestro interior de aquello que nos impide la mirada de Dios".

Queda, pues, probado que no tiene esta ciencia un fin doble, sino único, y que éste no es práctico, sino especulativo, al cual se ordena todo fin práctico. Según esto, pues, la Teología debe llamarse simplemente *especulativa* y no práctica. He aquí cómo legitima nuestro autor esta última afirmación:

Así como la ciencia moral razona sobre lo verdadero, pero sólo para obrar el bien, y sin embargo no se llama especulativa, sino práctica, así la Teología, aunque en algún modo mire a la obra, lo hace en orden a la especulación, y por esto debe llamarse sencillamente especulativa. En ella el trabajo de la obra es para el descanso de la contemplación. Como las ciencias puramente prácticas, y en general la vida activa a la contemplativa, así lo que hay de acción en la Teología se ordena a lo que en ella hay de especulación. Y siempre debe la intención de nuestra voluntad ir en nosotros al fin de lo especulativo, aunque a veces se busca en la obra el fin de lo práctico.

Y así, aunque según San Agustín, a esta ciencia puede dársele el nombre de práctica, y más bien que sabiduría llamársela ciencia, en cuanto considera y hace lo temporal; sin embargo, por la consideración de lo eterno, que regula lo temporal, debe tenérsele como sabiduría especulativa. Esta es precisamente una perfección de nuestra Sabiduría: hay en ella especulación y acción; pero dirigida ésta por aquélla.

Muy incompleta quedaría la tesis del Gandavense sin la respuesta a una objeción de fondo, con que se cierra la cuestión que estudiamos.

Debe llamarse práctica la ciencia cuyo fin es el bien del "intellectus practicus" o voluntad. Pero tal es la Teología, que tiene por fin la fruición y amor de Dios...

Admite el Gandavense el fin de nuestra teología que señala el objetante, pero de ahí no se sigue que la ciencia haya de llamarse práctica. Hay un doble bien de la voluntad. *Uno que es hechura de la misma voluntad,* al extenderse fuera de sí con una acción bien dirigida a su fin. Este bien pertenece a la ciencia práctica, porque en ella la especulación es para dirigir la acción. Pero no puede ser éste el fin último de la teología, sino, a lo más, uno de los fines subordinados.

Otro *que perfecciona a la misma voluntad intrínsecamente,*

como es la operación perfecta que en sí misma se efectúa (operatio perfecta quam intra se elicit) y por lo cual se une al fin último: el amor de Dios. Pertenece a la ciencia específicamente especulativa; porque en él se da la especulación sólo para presentar a la voluntad el objeto de esta su perfecta operación: lo cual es propio de la suprema ciencia especulativa, que hace extender el conocimiento al amor. Por ello está aquí el fin último de la Teología y lo que la hace verdadera *Sabiduría* en el sentido etimológico, porque no sólo ilumina el entendimiento para el conocimiento de lo verdadero, sino además inflama el afecto para la fruición del bien, y contiene así todo lo que hay de perfección en los hábitos especulativo y práctico.

Con todo, no se deduce de aquí que le cuadre a la Teología el nombre de ciencia *afectiva,* como algunos sostienen, fundados en que la especulación de esta ciencia, como la vida futura, se perfecciona en el amor y la fruición. Una ciencia debe recibir su nombre de *su fin intrínseco,* no de algo que de él extrínsecamente se siga. Ahora bien, lo que hay de afección consiguientemente a la especulación de esta ciencia es un fin extrínseco a la misma; mientras que el conocimiento de la verdad es un fin intrínseco a ella, en cuanto ciencia. "Et ideo simpliciter et absolute verius debet dici speculativa, quam practica vel affectiva" (VIII, q. 3, n. 15).

Hasta aquí la cuestión tercera del artículo octavo. Pero el pensamiento de Enrique de Gante adquirió madurez y expresión más acabada y exacta en otra cuestión, lejos ya de la parte introductoria de la *Suma,* en pleno tratado de *Deo Uno.* Estudia, en efecto, en el artículo 36, denso y profundo en sus siete cuestiones, la potencia intelectiva de Dios y se pregunta si esta potencia intelectiva o "intellectus divinus" es especulativa o práctica. Con este motivo precisa las nociones, no sin aludir al problema que venimos exponiendo. Para resumir, pues, y precisar en forma de conclusiones la tesis gandavesiana acerca del fin de la Teología y su carácter de especulativa o práctica, es indispensable recoger los interesantes datos que esta cuestión nos proporciona.

El "intellectus speculativus" y el "practicus" se caracterizan y diversifican respectivamente por tres elementos: *objeto, modo de conocimiento* y *fin.*

Siguiendo nociones aristotélicas, puede formarse este cuadro:

OBJETO	*speculativi intellectus*: entia quorum principia non contingit aliter se habere. *practici intellectus*: contingentia, possibilia aliter se habere.
MODO	*speculativi*: modo scientifico. *practici*: modo consiliativo.
FIN	*speculativi*: veritatis cognitio. *practici*: actus vel operatio.

Lo cual da fundamento para establecer los criterios que permitan distinguir las ciencias prácticas de las especulativas. Para que una ciencia deba llamarse *práctica,* han de concurrir las siguientes tres condiciones:

a) que el *objeto* sobre que versa sea operable o factible;
b) que tienda a él *modo operativo,* estudiándolo en orden a la acción.
c) que *su fin* sea realmente *hacer* el objeto.

Por el contrario, una ciencia será especulativa cuando en ella concurran estas otras tres circunstancias:

a) que tenga un *objeto* "speculabile", de principios necesarios, capaz de ser considerado científicamente. En lo creado, v. gr., las esencias de las cosas, y no su existencia.
b) que lo considere *modo speculativo* y científico, deteniéndose en el estudio de su naturalea y propiedades, solamente.
c) que tienda hacia él con el *único fin de conocerlo* y penetrarlo, no de efectuarlo.

No se diferencian, pues, las ciencias especulativas de las prácticas sólo por la naturaleza del objeto, sino por el conjunto de las tres circunstancias dichas y, sobre todo, por la última de ellas. Aun las cosas morales y factibles pueden estudiarse no sólo práctica, sino especulativamente si se pretende en tal estudio un fin especulativo: conocer, por ejemplo, la naturaleza de la virtud o del vicio.

Otra observación de interesante aplicación en el problema que nos ocupa señala Gante en el mismo artículo (XXXVI, q. 4, n. 14): la diferencia entre el "finis operis" y el "finis operantis", aplicada a la ciencia. Hay que distinguir—nos dice—el *finis scientiae* del *finis scientis;* el primero es propio de la ciencia en sí misma; el segundo depende de la intención

de quien la estudie. No ha de atenderse, naturalmente, a este último criterio para denominar las ciencias. Hay quienes estudian Medicina, ciencia en sí evidentemente práctica, con fines exclusivamente especulativos; y, por el contrario, quienes aprenden Matemáticas, ciencia especulativa, con fines utilitarios.

Es evidente, por ejemplo, que la Teología no versa sobre un objeto práctico-factible, no lo estudia para "*hacerlo*"; ni en su pleno perfeccionamiento de la vida futura puede tender a él como a algo a que puede llegar su acción. Por eso en tal concepción bajo ningún título puede llamarse a la Teología ciencia práctica.

Tampoco ciencia afectiva, porque la fruición y amor no son fin intrínseco de la ciencia en sí misma, sino algo extrínseco a ella que ciertamente la perfecciona, como a todo el nombre, pero no debe tomarse como título para denominar a la ciencia.

4) *Conclusiones*

Podemos formular ya, como fruto del presente capítulo, las siguientes conclusiones:

La palabra Teología se toma aquí en el sentido complexivo de "revelación y ciencia o estudio de la revelación".

Es la ciencia que lleva inmediatamente al hombre a su total perfeccionamiento sobrenatural.

Pueden distinguirse en ella dos fines: uno, próximo y provisional, y otro, último y definitivo. El fin próximo de la Teología es preparar gradualmente al entendimiento humano para la visión beatífica a la que está sobrenaturalmente ordenado, como medio necesario de subsanar su natural indisposición.

El fin último, intrínseco a esta ciencia como tal, que obtendrá en su pleno perfeccionamiento, es el conocimiento sobrenatural de Dios por contemplación especulativa, a la cual se seguirá necesariamente (en cierto modo como estímulo para la misma contemplación) la fruición y amor como algo extrínseco a la ciencia misma.

En esta ciencia la acción se endereza a la contemplación. La perfección de las costumbres, a la perfección en la fe.

No puede llamarse ciencia práctica, ni especulativopráctica, ni afectiva, sino simple y absolutamente especulativa.

II. APLICACIONES A ALGUNAS PROPIEDADES ABSOLUTAS DE LA TEOLOGIA

1) *La Teología, ciencia sapiencial. ¿La Teología es ciencia?*

Es frecuente entre sumistas y sentenciarios abrir sus tratados preguntándose si la sagrada doctrina es realmente ciencia. La pregunta es muy del siglo XIII y sólo el hecho de plantearla separa en la historia de la Teología esta centuria áurea, en pleno cenit teológico, de la anterior, la de los tanteos fecundos para razonar y sistematizar el contenido de la fe.

También el Doctor Solemne aborda con decisión el tema en las cuestiones del art. 6.° dedicadas a vindicar para la Teología las prerrogativas de Ciencia y Sabiduría y su unidad y perfección.

Es la primera de este artículo una cuestión sobria y bien estructurada que deja ver con transparencia el pensamiento y los procedimientos técnicos del autor. En ella da su respuesta a la clásica pregunta inicial de las sumas: *¿La Teología es verdadera ciencia?*

Ante todo hay que fijar los términos. El Doctor Solemne no siente la necesidad de formularnos nítida y concretamente qué entiende en estas cuestiones por Teología. Resignémonos, pues, a adivinarlo en el desarrollo mismo de la cuestión. Es más explícito en la noción de Ciencia. He aquí cómo la presenta:

"Hay dos acepciones de la palabra *ciencia*. En un sentido *amplio* es "cualquier noticia cierta de la verdad" [48]. Se opone a los estados de opinión, duda o sospecha, carentes de certeza. En sentido *estricto* es "el conocimiento evidente intelectual de la verdad por sí misma".

"... stricte... appelatur scientia non quaecumque certa notitia sed solummodo eorum quorum veritas intellectui ex rei evidentia apparet, ut intellectus in ea sibi ipsi sit testis et certitudinem ex eo quod videt habeat, non tamen ex testimonio alterius sicut certitudinem habeat fides"... (VI, q. 1, n. 8).

Advirtamos que no se trata de un concepto de ciencia objetiva o cuerpo científico organizado.

Respecto de la Teología, sin formular una definición, nos

---

48 Recordemos un texto que resume la tesis del autor, A. II, q.1: "Dicendum ad hoc quod secundum Philosophum scire non est aliud quam certam habere veritatis notitiam: scientia ergo cuiuscumque sit aut certa est aliquo genere certitudinis, aut scientia non est". (II, 2,5).

dice que tiene por objeto únicamente "creíbles" [49], recibidos por fe. Pero estos "creíbles" han de hacerse "inteligibles". Primero se proponen al hombre como objeto de fe; después, con ayuda de la luz divina y el esfuerzo del propio estudio, el hombre puede llegar a entenderlos. Al tratar, pues, de averiguar si la Teología es ciencia, hay que considerarla en dos estadios: en cuanto tiene por objeto "*credibilia ut credibilia*" y en cuanto versa sobre "*credibilia ut facta sunt intelligibilia*". La Teología, según esto, está tomada en sentido complejo. Es a la vez la Revelación y la ciencia que procura penetrarla y hacerla inteligible.

Comparemos ahora la Teología en el primer estadio (conocimiento de creíbles en cuanto tales) con las nociones de ciencia arriba presentadas.

La fe supone *certeza* en los conocimientos que creemos. La Teología, pues, en cuanto contiene creíbles como tales, aun no vistos o entendidos, es *ciencia en sentido amplio*.

¿Puede llamarse también *ciencia en sentido estricto*? Para ello es preciso que el entendimiento vea con evidencia por sí mismo, y no por ajeno testimonio, la verdad. Lo cual puede obtenerse de dos maneras: como en las ciencias filosóficas, por razón natural obrando naturalmente (o con la ilustración general), o, como en Teología, por razón natural, pero obrando sobrenaturalmente con la ilustración especial sobrenatural [50]. Ahora bien, en Teología hay creíbles que no son inteligibles y otros a cuya inteligencia puede llegarse. Considerando, pues, a la Teología en cuanto contiene creíbles inteligibles en potencia, o ya entendidos, es también ciencia en sentido estricto.

Pero existen en la Teología verdades de fe, que tal vez nunca se harán perfectamente inteligibles en esta vida; otras cuya inteligencia será alcanzada por muy pocos. Nuestra ciencia consta realmente de verdades que se ven y verdades que se creen, como dice San Agustín. ¿Es también ciencia la Teología, en sentido estricto, aun respecto de estas verdades? Aun sin poder aducir un texto terminante, es indudable que nuestro Autor viene a conceder que en tal caso no puede llamarse ciencia. Al menos a esto llevan lógicamente sus principios.

Como en realidad no habla de ciencia en sentido objetivo, como cuerpo de doctrina, sino subjetivamente, como hábito

---

49 Traducimos así provisionalmente la palabra "credibilia", tan repetida por nuestro autor y cuyo sentido preciso se verá una vez realizado el estudio completo de la Introducción.

50 Remitimos a otro estudio la exposición concreta de estas ilustraciones gandavesianas.

científico, podríamos formular así el pensamiento del Gandavense:

1. Existe tal certeza de los conocimientos teológicos, lleguen o no a ser entendidos por la inteligencia humana, que, en sentido amplio, pueden todos llamarse científicos, en cuanto no son dudosos u opinables.

2. Se dan conocimientos teológicos rigurosamente científicos en sentido estricto, porque el hombre puede llegar sobrenaturalmenee a la evidencia de ellos en esta vida.

3. Finalmente, contiene también la Teología otras verdades de las cuales no se puede obtener "in statu viae" un conocimiento estrictamente científico.

Nuestro teólogo ve como esencial y característico en la ciencia la *certeza,* y sobre todo la *evidencia* de sus verdades. En la parte positiva de la cuestión construye su teoría de la teología-ciencia a base de estas propiedades. Pero el Estagirita, al describir la ciencia no se limita a ellas. Requiere también acá y allá condiciones que ningún maestro parisino dejó de ponderar. El teólogo gantés recoge cuatro (en realidad tres, pues una de ellas está ya resuelta directamente en el cuerpo de la cuestión), que presenta en forma de objeciones.

La ciencia no descubre los principios, sino las conclusiones que de ellos se derivan. O, en sentido inverso, da razón de las cosas haciéndolas ver deducidas de principios claros y evidentes por sí mismos. Para no contradecir esta idea aristotélica, que nadie discutía, era preciso hacer ver que en la ciencia sagrada se da también ese proceso demostrativo; que la Teología es también ciencia de conclusiones. Y, efectivamente, para nuestro Autor la Teología, aunque tiene por sujeto a Dios, principio y última razón de ser de todo, no es sólo conocimiento de principios. Lo divino es principio de lo natural, pero también en lo divino hay primero y postrero (aun en el mismo Dios hay principio y principiados). Puede establecerse un paralelismo completo entre la Teología y las ciencias profanas que deducen de los principios sus conclusiones.

En Teología hay también "credibilia prima" y "credibilia posteriora", que no son más que conclusiones deducidas de los primeros mediante la razón iluminada por una ilustración sobrenatural.

Así podría expresarse esquemáticamente:

FILOSOFÍA ..... { Primeros principios—razón natural—. Conclusiones.

TEOLOGÍA ..... { Credibilia prima — razón natural + ilustración sobrenatural (luz teológica) — credibilia posteriora [51].

Tenemos ya en la Teología una labor deductiva que la hace aparecer ciencia de demostraciones. ¿Pero pueden llamarse científicas unas conclusiones deducidas de principios recibidos por fe y que carecen de evidencia? ¿No debe partir toda ciencia de principios "per se notis"?

Santo Tomás hace de la respuesta a esta dificultad el cuerpo de su art. 2.º (q. 1.ª). Enrique de Gante se limita a una somera respuesta al final de su cuestión. Los principios de la Teología son "per se notissimis et certissimis", por de pronto, "in sua veritate", y además por certeza de fe para el creyente. Sin embargo, hasta que los creíbles se hacen inteligibles no pueden conocerse "ex rei evidentia", y aun ni siquiera pueden creerse por fe sin la luz de la fe. La respuesta no es excesivamente categórica y podría dar lugar a nuevas instancias.

A todos los autores de este siglo hacía impresión el hecho de que buena parte de lo que hoy llamaríamos fuentes de la Revelación, lejos de proponer principios o verdades de valor universal, se limita a narraciones históricas y exhortaciones morales para casos concretos. La ciencia no es de lo concreto y anecdótico, sino de la universal o inteligible. ¿Puede llamarse ciencia el conocimiento de los mil detalles históricos de la Escritura?

El Doctor Solemne, coincidiendo en el fondo con la breve respuesta ad 2um. del Angélico, nos dice que en Teología, como en las demás ciencias, lo que es "de substantia et integritate scientiae", consta de universales e inteligibles. Sólo como algo subsidiario y accidental entra lo histórico y anecdótico, no tanto por necesidad de la ciencia como del que la estudia. Es a veces *necesario* para dar a entender lo divino, y otras al menos *conveniente,* como son útiles los ejemplos declaratorios en todas las ciencias. Mejor se alcanza lo concreto que lo univer-

---

51 "(Theologia) habet principia prima et credibilia ex quibus ductu naturalis rationis, illustrando lumine supernaturali, elici possunt credibilia posteriora pertinentia ad hanc scientiam. Sicut in qualibet alia scientia ex primis principiis lumine naturali rationis eliciuntur posteriora. Licet enim divina omnia sunt principia respectu rerum naturalium, in se tamen quaedam sunt priora quibusdam" (VI, 1 ad 1.ª).

sal. La ley, oscura en sí, aparece clara en los que la practican. Guardémonos, con todo, de mirarlos como simples ejemplos. Entran en la integridad de la fe, y como "facta declarativa legis" tienen la fuerza de la ley.

No carece de interés cerrar la exposición de la cuestión presente comparándola con su artículo paralelo de la Suma del Angélico. Para Santo Tomás lo esencial en la ciencia es que *proceda de principios "per se notis"*, y, por consiguiente, la principal dificultad en la Teología para presentarse como ciencia es que sus principios, los artículos de la fe, no sean patentes y unánimemente admitidos por la luz de la razón. La solución estriba para él en la subalternación de la ciencia teológica nuestra a la de Dios y los bienaventurados. Nuestros principios teológicos, cuya verdad no es alcanzada aquí evidentemente por nuestra razón, son clarísimos en el cielo. Hay ciencias profanas que hacen sus deducciones de principios recibidos de otras ciencias, en las cuales se ven con claridad. Para las ciencias o artes, p. e., que aplican principios matemáticos, éstos no son tan evidentes como en la misma matemática, lo cual no impide que hagan de ellos deducciones científicas. Por semejante manera bien podemos llamar ciencia a la Teología, que procede de principios clarísimos en otra ciencia superior.

Para Enrique de Gante lo esencial en el hábito científico es la *certeza* y la *evidencia*. La Teología puede ya llamarse ciencia, en sentido amplio, si se demuestra que posee esa certeza, aunque provenga de la fe. Para un conocimiento científico en sentido estricto requiere además la evidencia, pero ésta no la busca apelando a una ciencia ultraterrena. No se trata de una Teología de bienaventurados, sino de nuestra teología de viadores. El Gandavense quiere apurar todas las posibilidades científicas de esta nuestra Teología de acá abajo por lo que a evidencia se refiere, y después de asegurarle el título de ciencia en sentido amplio, aplica el principio fundamental anselmiano del "fides quaerens intellectum" y los recursos de sus teorías de las iluminaciones especiales para afirmar, al menos, que hay en la Teología conocimientos rigurosamente científicos, porque, además de *ciertos*, son para el creyente estudioso y convenientemente iluminado, *claros* y *evidentes*.

Para dar idea exacta del pensamiento de nuestro Autor preferimos emplear la fórmula "*hay en ella conocimientos estrictamente científicos*", a la de que "*la Teología es ciencia*

---

52 *Teología Scholastica*, q.2, d.3.

en sentido estricto", porque de la presente cuestión no se deduce, a nuestro juicio, como supone Tanner[52], que el Gandavense afirme la inteligibilidad "in via" aun con la consabida iluminación, de *todos* los artículos de la Fe. Si es cierto que no faltan textos tan generales que parezcan insinuarlo, no puede olvidarse la salvedad que claramente hace de algunos de ellos al fin del cuerpo de la cuestión:

"Verum quia ista scientia continet credibilia quae non perfecte sunt homini intelligibilia in vita ista: et hoc non nisi paucis: et forte aliqua sunt ita credibilia quae nec sunt intelligibilia homini in vita ista quia quod oculus non vidit..." (VI, 2, corp. ad calcem).

A nuestro juicio, la tesis de la cuestión 1.ª del art. VI hay que formularla así:

La Teología es ciencia en sentido amplio, y lo es también en sentido estricto, una vez que el teólogo se ha hecho inteligibles, con su estudio iluminado, las verdades que primero creyó sin entender; pero no pueden llamarse científicos los conocimientos teológicos que no hayan llegado a obtener tal grado de evidencia.

La Ciencia Sagrada, verdadera sabiduría[53]

En la multiforme producción aristotélica hay una disciplina para la cual el Filósofo no regatea prerrogativas ni encomios: la Metafísica. Los dos primeros capítulos de ella los consagra a ponderar las excelencias de una ciencia que parece exceder en su apreciación a todas las demás que logró crear su fecundo ingenio. Todas estas prerrogativas parecen concretarse en la mágica palabra σοφία.

En el capítulo segundo reúne el Estagirita, para fijar el concepto de esta palabra, seis notas que en el lenguaje de la época contenía la idea del σοφός o sabio, y que comentaristas posteriores sintetizan en la definición de sapiens:

"sapiens est qui scit 1) omnia,
2) etiam scitu difficilia,
3) cum certitudine,
4) per causam,
5) quaerens scire propter ipsum scire
6) et alios ordinans ac persuadens".

---

53 Fuentes impresas: HALES, *Sum.* p.1. q.1. m.1; S. BUENAVENTURA, *In Prolog. Sent.*, q. 3; S. ALBERTO MAGNO, *I Sent.*, d.1. a.4 ad 1; SANTO TOMÁS, *In Prolog. Sent.*, a.1, q.3; *Summa Th.* I, q.1, a.6; ULRICO DE ES-

La sabiduría, según esto, lo abarca en cierta manera todo, por conocer las cosas de modo no singular, sino universal. Es de conocimientos difíciles que exceden el ámbito de los sentidos. Goza de máxima certeza por penetrar las causas más altas. Es apetecible por sí misma, "sui ipsius gratia". Dirige y regula todas las demás ciencias, sin que ella pueda ser dirigida o juzgada. Pues bien, todas estas prerrogativas convienen a la disciplina que estudia el ente y las últimas causas del ente en cuanto tal. Luego la ciencia del ente es la verdadera Sabiduría [54].

No menos pródigo se muestra el Estagirita al señalar en el libro 6.° de la *Etica a Nicómaco* [55] las características de la σοφία *como virtud intelectual.* Es también el más noble y excelente de los hábitos intelectuales: que no sólo tiene por objeto conclusiones, como la ἐπιστήμη o ciencia, sino también principios como el "intellectus" o νους, de tal manera que a la vez es "scientia" e "intellectus". Es además cabeza de las ciencias todas, como hábito ordenador de ellas, por referirse a las cosas más sublimes y divinas, que esta prerrogativa no la da la utilidad práctica que pueda tener inmediatamente para el hombre, sino la sublimidad de su objeto. Quiénes como Anaxágoras y otros, despreciando lo humano y útil, se reconcentraron en una contemplación de verdades sublimes y difíciles, no podrán llamarse *prudentes,* pero sí *sabios.*

Así presentaba su Autor a la "ciencia primera del ser" o Sabiduría, que sólo por una intrascendente circunstancia externa vino a llamarse *Metafísica.*

Imagínese con qué ilusión emprenderían los teólogos de la primera edad de oro el trabajo, nada difícil, de vestir a la Teología naciente con todos los despojos arrebatados a la destronada Metafísica, reina para Aristóteles y sierva para los maestros parisinos.

Es cierto que tales atributos concedidos a la ciencia del ente cuadraban maravillosamente a la Teología. Enrique de Gante ve más. Para él el filósofo fué como un inconsciente profeta que al dibujar las líneas de su σοφία metafísica trazaba, sin sospecharlo, un símbolo prefigurativo de esta ciencia celestial y verdadera Sabiduría que es la ciencia Teológica.

TRASBURGO, *Summa de Bono,* Lib. 1, Tract. 2, cap. 5; RICARDO DE MIDDLETOWN, *In Prolog. Sent.,* q.5 ad 3; GIL DE COLONNA, *In Prolog. Sent.,* p.2, q.1; PEDRO DE TARANTASIA, *in Prolog. Sent.,* q.1 in fine.

54 SILV. MAURUS-BRIGMANN, *Arist., Op. Omnia,* T. IV, p. 260.

55 ARIST., *Op. Omnia,* FIRMIN-DIDOT, II, p. 70.

Con todo, el nombre y la idea eran ya familiares a los estudiosos de la Sagrada Doctrina. No nos referimos ya al concepto bíblico de la sapientia en el Antiguo y Nuevo Testamento, sino al más filosófico que precisa San Agustín en los libros doce al catorce del Tratado *De Trinitate*. Para el Doctor de la Gracia, "Sapientia" es el conocimiento intelectual de las cosas eternas, y "scientia" es conocimiento racional de las cosas temporales [56]. Distingue entre el "rationalis mentis officium" en las cosas temporales, que comprende no sólo conocimiento, sino también acción, y el "excellentiore eiusdem mentis officio", que se emplea en contemplar lo eterno y se acaba en el solo conocimiento [57], y va aplicando a determinadas páginas del Evangelio lo que en él se contempla *sapiencialmente* y lo que es objeto de *ciencia*, para presentar en el Verbo hecho carne, Dios eterno y Hombre nacido en el tiempo, un objeto en el cual se abrazan la Sabiduría y la Ciencia.

"Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis inserit veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad Sapientiam"... (L. XIII, c. 19-ML 42, 1034).

La posición de Enrique de Gante en este tema es netamente agustiniana, pero con manifiesta preocupación aristotélica. En su relativa pequeñez es esta cuestión un caso típico del esfuerzo de su época por lograr aquella fecunda fusión de ambas concepciones ideológicas que dió ser definitivo a la Teología católica como ciencia.

En el cuerpo de la cuestión comienza repitiendo las últimas palabras de San Agustín en el capítulo I, lib. 13 *De Trinitate*. Aunque en cierto sentido lato podrían emplearse indistintamente las palabras Sabiduría y Ciencia, hay textos bíblicos (1 Cor 12, 7-8) que obligan a precisar y separar los conceptos. Adopta, pues, la definición de *Trin.* XIV, 2.1: "Scientia proprie est notitia de humanis et temporalibus rebus, Sapientia vero de divinis et aeternis".

En el sentido más absoluto, la Sabiduría sólo se da en la contemplación beatífica del Primer Principio y de todo lo que en Él se ve. (VI. 2, 17). Pero la cuestión, como es manifiesto, no se plantea sólo en ese terreno. Se trata de ver, además, si nuestra Teología de Viadores puede llamarse sabiduría y ve-

---

56 L. XII, c.5 (ML 42,1012).
57 L. XIII, c.1 (ML 42,1013).

rificar de algún modo ambas definiciones aristotélica y agustiniana.

Si tal sucede, está demostrado que a sola ella compete este título, exclusivo por definición. Ahora bien, la demostración fundamental es obvia, supuestas las cuestiones del sujeto de la Teología. La Teología es ciencia "de cosas divinas y eternas", porque tiene como sujeto y objeto a Dios, lo cual es decir implícitamente que si algo temporal entra en ella, sólo en relación con lo eterno y divino de su sujeto. Y además lo estudia de un modo sobrenatural y divino, en consonancia con la sublimidad de dicho objeto. Ya se ve que ninguna otra ciencia humana, aun aquella que por las criaturas, de un modo natural, llega al conocimiento de Dios, puede competir con la Teología [58].

La definición agustiniana puede así salvarse perfectamente en la Teología. ¿Pero queda ya por eso en posesión de las preeminencias de la metafísica aristotélica? Aquí empieza una labor personal de nuestro Autor, afinando conceptos filosóficos.

La Sabiduría en sí no dice sino una prerrogativa excelente de la Ciencia, algo así como una ciencia superior. Averigüemos esta prerrogativa, y si conviene a la Teología con más propiedad que a las otras ciencias, sabremos cómo y por qué debe llamarse Sabiduría.

Si la Sabiduría es ciencia eximia, ha de serlo por alguna perfección en algo específico y formal de la ciencia misma. Pero ciencia en su sentido más obvio dice *conocer con certeza*. Luego la perfección formal de la ciencia capaz de elevarla a Sabiduría está en la certeza del conocimiento.

La Sabiduría será, pues, una ciencia de extraordinaria certeza. ¿Y dónde provendrá esa certeza superior? De los principios o causas de aquellos conocimientos que se "*saben*". La certeza de una ciencia la dan sus principios: la certeza mayor la darán los más altos y primeros principios o causas de las cosas. Cuanto más altos los principios, más cierta la ciencia. Y cuando en el porqué de lo que se sabe haya llegado una ciencia al Principio y Causa primera de todos los conocimientos y de todas las cosas, ha llegado también por lo mismo a dominar a todas las demás ciencias como verdadera y única sabiduría.

---

58 Véase esta definición de S. ALBERTO, que reúne los mismos elementos: "scientia principalissime dicitur sapientia eo quod ipsa est de altissimis et altissimo modo: quia de Deo per principia fidei; aliae autem scientiae quae a philosophis sunt inventae, etsi sapientiae dicuntur quia sunt de altis, non tamen sunt altissimo modo, sed potius per principia quae sub ratione sunt" (*in I Sent.*, Dist. 1 a 5 ad 1um).

Con el capítulo segundo del primer libro de la Metafísica Aristotélica a la vista, insinúa una prueba de su afirmación, por lo demás no discutida en su tiempo, de que la ciencia debe llamarse Sabiduría, porque considera las más altas causas, enumerando rápidamente las conocidas condiciones del "sapientis simpliciter" y la misma noción aplicada al "Sapiens in aliquo genere scientiae particularis". En realidad repite al Filósofo, pero sin añadir más luz.

De más interés y aplicación a la Teología es la observación que recoge el Gandavense, añadiéndole algún matiz personal, del mismo cap. 2 de la Metafísica. La ciencia no recibe el nombre de Sabiduría por la certeza subjetiva, diríamos hoy, que por la evidencia de los principios o causas de sus conocimientos llegue a tener el que la posee, sino por la verdad objetiva de los principios en sí mismos, que, por altísimos y primeros, son causa de la verdad de los demás, aunque por su abstracción y la debilidad de nuestro entendimiento no se hagan al sabio tan claros y evidentes como, por ejemplo, los principios matemáticos. Que si la evidencia subjetiva de los principios diese a la ciencia honores de Sabiduría, ninguna podría arrebatárselos a la Matemática.

Establecidas las nociones filosóficas, la aplicación a la Teología es fácil. A pesar de tener evidencia menor de su objeto que las ciencias filosóficas del suyo, en comparación con todas las ciencias humanas, la Teología es la única verdadera Sabiduría. Ella, en efecto, investiga las causas más altas, inasequibles a la pura razón natural, y, sobre todo, la Causa Primera Dios, principio de todo, que produce como primera verdad todo ser en cuanto verdadero, y reduce y lleva a todo ser en cuanto bueno al fin último, que es Él mismo. Y conoce de este sublime objeto no lo que logran rastrear las ciencias humanas, sino algo de lo que Él naturalmente conoce de sí mismo. Termina insinuando rápidamente lo bien que se cumplen en la Teología las célebres seis condiciones y demás prerrogativas aristotélicas.

No se arguya, según el propio Obispo de Hipona, que la fe, como cosa temporal, pertenece a la ciencia, y, por consiguiente, la Teología, como fundada en la fe, no es Sabiduría.

En la fe, responde el Gandavense, hay que distinguir el "habitus fidei", el "modus cognoscendi per fidem" y el "obiectum fidei". Los dos primeros pertenecen a la ciencia porque son, en efecto, temporales; pero en el objeto de la fe hay un contenido propio de ciencia y otro de sabiduría porque en él hay verdades eternas (Sabiduría) y otros conocimientos de cosas temporales. Sin embargo puede decirse simplemente que

la Teología es Sabiduría porque en último término estas cosas temporales entran en la Teología sólo en cuanto dicen relación con las eternas. Y en fin, recurre al texto agustiniano, arriba citado, en que aparece Jesucristo como sintetizando en sí nuestra ciencia y nuestra Sabiduría.

Una objeción da lugar a exponer ideas de interés. La Sabiduría debe constituir ella misma su fin, debe conocerse "sui ipsius gratia". Es la 4.ª condición de Aristóteles. Pero la Teología está ordenada "ut credentes vitam habeatis", a algo que no es ella misma. Luego no es "sui ipsius gratia".

Hablando con toda exactitud, responde el Doctor Solemne, ninguna ciencia, como tal, es "sui ipsius gratia". El conocimiento supremo que tendremos en la Patria por entendimiento está ordenado a la fruición del bien por Amor. Y todo conocimiento de esta nuestra Teología se ha de ordenar a aquel de la vida futura. La misma ciencia filosófica a ésta se ha de ordenar y, mediante ella, a la clara visión de la Patria. Por esto puede decirse que la Teología es "sui ipsius gratia" y verdadera Sabiduría en cuanto no hay que esperar otra ciencia más allá de ella en esta vida.

Hemos expuesto el pensamiento de Enrique de Gante y las fuentes eclesiásticas y profanas en que se inspira. Es de justicia añadir que, después de leer las cuestiones paralelas en el Comentario al Prólogo de las Sentencias (q. 1. a. 6) y en la Suma Teológica del Angélico, se saca la impresión de que en nuestro Autor no hay apenas idea alguna propiamente nueva, pero sí desarrollos originales. Es verdad, sin embargo, que después de las primeras Sumas, en las que no aparecen aún diferenciadas la ciencia y la "Sapientia" referidas a la Teología, los autores del Siglo de Oro presentan el tema con muy pocas variantes.

2) *Unidad de la Teología*[59]

El Doctor Solemne pretende probar en la cuestión tercera del artículo sexto tres propiedades características de la ciencia teológica: *unidad general* o de atribución, común a todas las demás ciencias; *unidad especial,* propia de la ciencia primera;

---

59 Fuentes impresas: A. HALÉS, p.I, q.1, m.3 ad 4 et 5; S. BUENAVENTURA, *Breviloq.*, P. I, c.1; RICARDO DE MIDDLETOWN, *I Sent.*, Prol. q.3; S. ALBERTO MAGNO, *Summa*, p.I, tr.1, q.3, m.3, *I Sent.*, d.1, a.3; SANTO TOMÁS, *I Sent.*, Prol. q.1, a.2; *Summa* I, q.1, a.3; PEDRO DE TARANTASIA, *I Sent.*, Prol. a.2; ULRICO DE ESTRASBURGO, *Summa*, L. I, trad.2, c.2; GIL COLONNA, *I Sent.*, Prol. p.1, pralis 2, q.3.

unicidad. No deja de ser laborioso seguir en este lugar el pensamiento del Autor. La adaptación de los conceptos aristotélicos es a veces artificiosa; las alusiones a las ciencias profanas, según la concepción medieval, frecuentes; y aun la misma insuficiencia de algunas pruebas, junto con la originalidad y excesiva amplitud de ciertas afirmaciones, hacen la presente cuestión relativamente difícil. Propondremos las ideas con la máxima claridad posible.

No ofrece dificultad especial el primero de los tres géneros de unidad. La ciencia es una si tiene un sujeto que es a su vez uno, con una "ratio" de la cual participa de algún modo todo lo que en la ciencia se estudia.

"Sed dicitur scientia una communiter quia habet subiectum unum unius rationis, in qua quidem ratione aliquo modo communicat omnia quae scientia illa considerat" (VI, 3, 4).

Es la versión gandavesiana del conocido texto aristotélico: "unius in quantum unum una est scientia" (II Post. c. 3). Por muy varios que sean los objetos del conocimiento científico, si en todos se descubre una "ratio" común que "per se" convenga a aquello que constituye el sujeto, forman verdadera ciencia *una,* por la atribución o relaciones de todos estos objetos a un mismo sujeto. Lo ilustra con el ejemplo de la Medicina, la cual, a pesar de abarcar multiplicidad de conocimientos, constituye una ciencia médica, porque todos se refieren al cuerpo humano como sujeto de la salud y de los remedios a ella encaminados.

Esos conocimientos diversos darán lugar a ciencias diversas si no se atribuyen todos a un sujeto de ciencia determinado. Pero cuando todos convienen en relacionarse con él por atribución, forman una verdadera unidad científica.

Ahora bien, supuesto lo establecido ya al tratar del sujeto de la Teología, aparece demasiado claro que posee esa *unidad* común a cada una de las verdaderas ciencias, llamada aquí *general* o de *atribución*...

"Quare cum Theologia sit de uno, scillicet de Deo, ut de subiecto sicut infra videbitur, et caetera omnia considerat in quantum se habet per aliquam attributionem velut a Deo, vel ut ad Deum, vel quocumque alio modo, recipiendo aliquam rationem esse divini, ita generali unitate, quae unitas attributionis dicitur, ipsa debet dici scientia una"... (VI, 3, 4).

Pero, por su peculiar naturaleza, a la Ciencia Sagrada ha de adjudicarse *otro género más perfecto de unidad.* "A priori" supone el Gandavense que la Teología, como ciencia primera, norma y medida de las demás, ha de tener no sólo la suficien-

te unidad que necesita toda verdadera ciencia, sino la máxima unidad y simplicidad entre todas ellas. ¿Cuál será ésta? Aristóteles, en el capítulo sexto del libro quinto de su Metafísica [60], señala diversos géneros. De entre ellos selecciona el Gandavense dos: unidad "totalitate formae" y "totalitate materiae". Veamos cómo expone el concepto valiéndose de interesantes ejemplos proporcionados por las ciencias naturales de la época.

Se da el *unum "totalitate formae"* cuando hay una única forma simple para el todo y para las partes, de tal manera que no se distinguen las partes entre sí por formas parciales propias, bajo la forma común del todo, ni la forma del todo se divide por la división material de las partes; porque, permaneciendo el todo en su integridad, no puede experimentar aumento o disminución. Es, en lo natural, la unidad propia del cuerpo celeste, según la concepción medieval, heredada de los autores griegos. El cuerpo celeste, primero y más simple de los cuerpos, más uno que cualquier cuerpo elemental, se concebía constituído por una forma simple en el todo y en las partes, que verificaba literalmente todas las condiciones arriba indicadas.

No así, v. gr., el cuerpo humano y todos los demás de constitución heterogénea, cuyas partes integrantes se distinguen entre sí por formas o cuasi formas propias.

Pues bien. La unidad simplicísima en comparación con todos los demás cuerpos que atribuían las concepciones medivales a los incorruptibles cuerpos celestes, ésa atribuye el Gandavense a la Teología como ciencia, en comparación con la unidad propia de todas las demás.

En efecto. Tiene esa unidad *formal;* porque hay en ella una única forma o "ratio totius scientiae", según la cual entran en su estudio todos los objetos parciales de ella. No los considera según las peculiaridades propias de cada uno por las cuales unos se diferencian de otros, sino por la característica en que convienen todos de referirse a Dios, en razón de la huella del ser divino que todos llevan. No estudia en el fuego su propia naturaleza, que le hace distinguirse, verbigracia, del agua, sino en cuanto imagen que puede ayudarnos para conocer las realidades de Dios. Así en el fuego vemos la luz, de la cual permaneciendo íntegra emana el resplandor; nos ayuda esto a conocer cómo en Dios, de la luz de la ciencia del Padre, puede proceder el resplandor, que es su Verbo e Hijo (loc. cit.).

---

60 Sil. Mauro-Brigman, IV, p. 362s.

El objeto de otras ciencias que no alcanzan esta simplicísima y perfecta unidad formal lo pondrá más de relieve. El sujeto de la *ciencia natural* es el cuerpo móvil, pero no se contenta con estudiar los objetos que abarca sólo bajo la formalidad común de "móvil"; los estudia a cada uno íntegramente, según su propia quiddidad y con las diferencias que de otros los separan. Y así en los libros "de Coelo et mundo" estudia los cuerpos celestes; en el de los minerales, los mixtos inanimados; en los de las plantas y animales, los mixtos vegetales y los informados por alma sensitiva.

La misma formalidad del sujeto se divide según las partes del sujeto, lo que da fundamento a la división de la ciencia en partes o tratados especiales. La "ratio formalis" del sujeto de la ciencia natural "corpus movile" es precisamente "esse movile": pues bien, cada parte de la ciencia trata de algún ser particular, que es móvil y lo estudia, en cierto modo, con independencia. Tenemos una serie de objetos estudiados en partes independientes, que contienen cada uno de ellos la "ratio formalis" del sujeto. Lo cual se verifica también en la Metafísica, cuyo sujeto es el "ens simpliciter", que se encuentra en la sustancia, en el accidente, etc., y demás seres que en ella particularmente se estudian.

No así en la Teología. El sujeto, Dios, es el único en quien propiamente se encuentra la "ratio formalis" que da unidad a la ciencia, el "esse divinum". No puede, en rigor, dividirse la Teología en partes o tratados que estudien objetos parciales independientemente; sólo puede haber diferencia en el modo "tractandi et proponendi scientiam credibilium et agibilium divinae legis" [61].

Deja para la cuestión siguiente, sobre la perfección de esta ciencia, la prueba extensa de que también es *una* "totalitate materiae", limitándose a indicar que es imposible en ella recibir añadiduras o sufrir disminución de partes.

Es, pues, la Teología, en punto a unidad y simplicidad, lo que el cuerpo celeste en la concepción medieval o la figura circular son respecto de los cuerpos elementales o las líneas que no son círculos cerrados y perfectos. Por antonomasia le conviene lo que afirma Aristóteles: "Unum secundum formam est quod non habet divisionem secundum cognitionem".

---

61 Merece destacarse esta idea, tan contraria a las de especialización, que hoy, no sin algún exceso, se propugnan. La Revelación ha de presentarla el teólogo toda "sin añadiduras ni omisiones y toda en *un* cuerpo científico de máxima unidad". No sería difícil recoger abundantes textos de GANTE, en confirmación de estas ideas.

Pero además es tan una, que para su fin *no puede haber otra* y no tiene sentido el dividirla en ciencias parciales para estudiar los diversos seres que bajo ella se agrupan.

En la Metafísica el sujeto es el "ser" *simpliciter*. Se conoce por razón natural un universal, el "ser", que no basta para darnos los objetos según el ser particular y concreto que tienen, sino en lo que tiene de común con todos los demás seres. Por eso, para conocerlos, es menester que existan otras ciencias y que cada una conozca su universal propio, el ser ya concretado a una clase especial de seres: el universal de una ciencia de vegetales no me da a conocer a los seres animales. Pero imaginémonos que en el concepto universalísimo de "ser" *simpliciter*, estudiado por la Metafísica, pudiéramos conocer a todos los demás seres íntegramente, según las propiedades individuales de cada uno. Serían entonces superfluas todas las demás ciencias. Pues lo que no ocurre en la filosofía humana sucede en la Teología.

La Teología se basa en luz sobrenatural infusa, primero para conocer sobrenaturalmente a Dios, y, consiguientemente, por proceso descendente, inverso al de las ciencias naturales, todo lo demás. Ahora bien, en Dios están todas las demás "rationes" de todos los seres, según todos los modos como pueden ser conocidos. Por lo cual, así como la ciencia divina con que Dios se conoce a sí mismo es la razón perfecta para que con una única cognición conozca todo lo demás distinto de sí en sus formas propias; así también la Teología, cuanto es de su parte, imitando la ciencia divina, puede conducir al conocimiento de todos los objetos particulares, en cuanto pertenecen a esta ciencia. Y por consiguiente, si por el conocimiento del "Ens simpliciter" con la luz natural fuera posible un conocimiento suficiente y natural de cualquier ser, no habría más que una ciencia filosófica y sería superfluo hubiera varias para las diversas partes del ser; de análoga manera la Teología, ya que por el conocimiento sobrenatural que tiene de Dios puede conocer además suficientemente cualquier otro ser, en cuanto relacionado con Dios, tiene que ser única; no sólo una, sino tan una que sobra toda otra. Más aún. Es imposible que haya otra, como imposible es que exista otro Dios o ser alguno que no tenga ser por atribución al mismo Dios (VI, 3, 10).

3) *Perfección de la Teología*

Cierra el Gandavense su estudio sobre las propiedades absolutas de la Ciencia Teológica con una primorosa cuestión,

en la que presenta ingeniosamente en conjunto toda la *perfección* de la Teología.

Las nociones filosóficas están tomadas de la Metafísica aristotélica y se exponen con sobriedad y claridad no comunes en el teólogo flamenco. Lo perfecto, etimológicamente "totalmente hecho", y lo imperfecto, es decir, lo que no está del todo hecho y acabado, habrían de referirse en el rigor de su significación verbal a lo que *se hace,* aunque en realidad se atribuye también a Dios, el Ser perfectísimo, aunque no puede "hacerse". Pero aplicados los conceptos a lo que pasa de la potencia al acto, lo perfecto es lo totalmente actuado; es decir, cuando nada le falta de aquello que según su propia naturaleza debía tener. Esta perfección puede darse en la *cantidad,* en la *virtud* o calidad y en el *fin*: los tres modos principales de perfecto que presenta el libro quinto de la Metafísica.

Es perfecto, según la *cantidad,* aquello que no tiene ni más ni menos de lo que según su propia naturaleza debe tener: no es posible añadirle o quitarle algo sin que pierda su misma perfección. Así es perfecto el círculo, que une sus extremos final e inicial; y el mundo, porque lo contiene todo, y los cuerpos de tres dimensiones. Y aun pueden distinguirse tres grados de esta perfección cuantitativa: primero, el tener perfectas todas sus partes; segundo, el no ser contenido o parte de otro; finalmente, el contener bajo sí toda su materia y toda su forma de tal manera que sea numéricamente uno en su especie, sin otro ser alguno que sea o deba ser partícipe de su forma.

Es perfecto, según la *virtud* o *calidad,* aquel a que nada falta en su género, de suerte que en él no se encuentre cosa más digna y completa. Perfecto, por lo que al *fin* se refiere, es lo que consigue su propia finalidad tan plenamente que nada de ella le falte.

Supuestas estas fáciles nociones, que continúan sin fundamentales variantes en la filosofía actual, veamos ya su aplicación a la Ciencia Sagrada.

Es indispensable tener ante la vista el fin propio de la sagrada doctrina para apreciar su perfección. No puede ser más alto: el conocimiento de Dios. Y en este fin llega a ser perfecta, porque como fin inmediato e intrínseco de ella da de Dios una noticia más sublime y perfecta, aun en esta vida, que todo lo que puede alcanzar en las ciencias filosóficas la humana razón, y como fin último y definitivo, lleva también intrínsecamente a la visión beatífica, a la cual ninguna otra ciencia puede conducir, sino mediante la Teología.

Es perfecta, "perfectione virtutis", porque nada le falta de la bondad que puede tener en la presente vida la ciencia humana y además excede a todas, porque es ella precisamente quien señala la perfecta virtud y bondad.

Finalmente posee también la perfección "ratione quantitatis", porque no contiene más ni menos de lo que conviene a la vida humana, en fe y costumbres, para llegar a la gloria de la vida celestial. En las Escrituras canónicas encerró Dios todo lo necesario para la fe y la salvación, omitiendo curiosidades vanas. Todas las demás ciencias contienen mucho de inútil y vanamente curioso y poco de lo necesario y útil, y aun esto poco no sirve de provecho para la salvación si no fuese tomado a su servicio por la Teología.

Una copiosa cadena de textos de San Agustín y el Crisóstomo dan autoridad a estas páginas.

Es cierto que por esta ciencia no llegan a adquirirse inmediatamente conocimientos divinos con toda perfección, como en la visión beatífica; pero lo que aquí se conoce "in aenigmate" no puede alcanzarse mejor de otra manera, en este mundo, por ciencia alguna.

Llega a pueril, de puro artificiosa, la adaptación a la Teología del triple modo de perfección secundum quantitatem, que Aristóteles supone en el mundo. Es perfecta la Teología porque lo son *sus tres partes*: Profetas, Evangelios y Escritos Apostólicos, como el mundo lo es a su vez también por la perfección de las suyas: cuerpos graves, que se mueven hacia abajo; leves, que se mueven en sentido ascensional, y neutros, cuyo movimiento es circular.

"In prophetis enim gravi pondere legis, doctrina gratiae praenuntiatur; in evangeliis levi iugo Christi denuntiatur; in scriptis apostolicis mutuum unum per alterum exponitur" (VI, 4, 8).

Como el mundo no es contenido por cuerpo alguno, sino que él contiene a todos, así la Teología no cae bajo ciencia alguna, sino que las preside todas. Por fin, son también perfectos Teología y mundo, porque en sus respectivos géneros son únicos.

La cuestión es más sugestiva que profunda y no suele plantearse ex profeso en las sumas coetáneas. Las ideas que expresa, en lo fundamental, han de recibir ulteriores desarrollos en capítulos posteriores. Tiene, con todo, interés para precisar el concepto gandavesiano de Teología. Al insistir en lo acabado y perfecto del contenido teológico, parece circunscribirlo a una sola de las fuentes de la Revelación, e incluso

eliminar de la Teología la labor propiamente dicha del teólogo, según nuestras ideas actuales. Permítasenos presentar a continuación, reunidos con otro de la anterior, algunos textos de la cuestión presente:

"Haec enim scientia sic continet sub se omnes partes suas quod impossibile est eam recipere additionem aut diminutionem partium... quod nulli alteri scientiae convenit. Unde unam et eamdem scientiam, ut Methaphysicam aut naturalem, diversi philosophi tractantes, semper unus aliquid integritati eius apposuit, quod alter omisit, quod impossibile est fieri in ista scientia. Totum enim quod scibile est pertinens tamquam necessarium ad salutem in utroque Testamento includitur"... (VI, q. 3, n. 9).

Adviértase la total ausencia de la Tradición y del Magisterio eclesiástico en todo el razonamiento para probar que la Teología es una "totalitate materiae". La comparación con la Metafísica o la ciencia natural, en las cuales cada autor puede añadir algo a la integridad de la ciencia, con la afirmación tajante de que esto es imposible en la Teología, parece dar a entender que excluye de la Teología propiamente dicha la labor discursiva y sistematizadora del teólogo y pone fuera de ella toda la obra de explicación y defensa de la Revelación, en la cual cada teólogo, como el naturalista en su propia ciencia, aporta el fruto de su ingenio, procurando llevar a la práctica aquel criterio agustiniano, tan familiar al Gandavense, de la Teología, qua "fides suluberrima quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur".

Ateniéndonos estrictamente a este párrafo del Doctor Solemne habríamos de confesar que para él la Ciencia Teológica es el canon de las Escrituras y nada más.

Esta persuasión se confirma con la siguiente respuesta a la segunda objeción de la c. siguiente:

"Ad secundum quod ista scientia pluribus indiget, dicendum quod verum est ad eius declarationem et faciliorem intellectum et expostionem, non tamen ad eius integritatem perficiendam... Signatus est enim canon Ecclesiasticus; minui vel augeri non potest, ut dictum est. Unde indiget ista scientia qualibet alia, sicut domina, ancilla non e converso"... (VI, q. 6, n. 11).

La integridad de la ciencia teológica se salva en el "canon ecclesiasticus". Las declaraciones y explicaciones tomadas de otros conocimientos no entran en la integridad, como, según el texto anteriormente copiado, entran en la integridad de la Metafísica las añadiduras personales de los filósofos. Luego la labor explicativa de la misma Revelación es-

crita parece estar fuera de la ciencia teológica, aunque a su servicio. En otra oportunidad tendremos ocasión de completar el pensamiento del autor.

Terminemos con estas palabras del Gandavense: Se refiere al texto agustiniano *De Civ. Dei*, 11, c. 3.

"Hic primum per prophetas, deinde per semetipsum, postea per Apostolos, quantum satis esse iudicavit locutus scripturam condidit, quae canonica nuncupatur, etc."

Y añade nuestro autor por su cuenta:

"Hoc termino voluit Deus divinam scientiam includere, et occasionem omnem humanae curiositati altiora inquirendi praecludere. Sunt enim scripta quaecumque fidei et saluti humanae sunt necessaria, et alia omissa"... (Ibíd., n. 7).

Francisco Brandariz, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas.

En pos del Dios Supremo en la antigua China

Es frecuente oír hablar del Celeste Imperio como de uno de los grandes pueblos que, en el decurso de su gloriosa historia, cuatro veces milenaria, ha conservado relativamente intacta la creencia en un Supremo Dios. "*Hace ya cinco mil años los chinos eran monoteístas*", dijo con frase feliz James Legge, el conocido traductor inglés de los clásicos chinos. "*Populus Sinensis nunquam sine Deo fuit*", rezaba por su parte el testamento espiritual de aquel otro eminente sinólogo jesuíta P. L. Wieger.

Según, pues, esta opinión, que llegó a ser común en el campo de la Sinología de derechas, a partir de épocas remotísimas, que se extienden—según la cronología clásica de los chinos—a más allá del siglo XX antes de nuestra Era hasta el año 1914, en que Yuan Shih Kai, en calidad de jefe supremo de la nación, subió las gradas del templo del Cielo para ofrecer el sacrificio anual, la China oficial nunca ha dejado de reconocer al Soberano de los Cielos ni de honrarle con sacrificios de oblación y súplica.

Hubo, es verdad, épocas en que tales creencias parecieron ofuscarse por la interposición de nuevos credos aportados del extranjero, pero las tinieblas nunca llegaron a ser tan sombrías que lograsen apagar la recóndita y diminuta luz que pugnaba por rasgar las nubes y aparecer al exterior.

Para meditar sobre este patrimonio, que tanto honra al pueblo chino, ningún punto tan a propósito como Pekín, la capital imperial de los suntuosos templos y de los monumentos históricos. Escojamos hoy el más grandioso y venerable de todos, "el meteoro entre las estrellas de menor magnitud", el Templo o Altar del Cielo. Y apoyados en una de sus balaustradas, de purísimo mármol blanco, y remontando nuestra mirada hasta los orígenes del pueblo chino, tratemos de dar, basados siempre en la objetividad de la historia y de sus cien-

cias auxiliares, con ese hilo de oro de la creencia en un Supremo Señor, la mejor preparación que un pueblo puede ostentar para la aceptación del Cristianismo.

* * *

Tres vías mutuamente complementarias nos permitirán descubrir los orígenes religiosos del pueblo chino: la etnológica la arqueológica y la literaria.

Hasta fechas todavía recientes, la empleada por la mayoría de los sinólogos era casi exclusivamente la última, ya porque escaseaban todavía otra clase de documentos, ya porque se suponía—un poco precipitadamente tal vez—que las creencias que se nos revelan en los primeros documentos literarios del país debieron ser las profesadas por sus primitivos habitantes [1].

Con todo, los múltiples hallazgos arqueológicos llevados a cabo en el último decenio del siglo pasado y en lo que llevamos del presente, con sus inscripciones óseas cronológicamente anteriores a los textos más antiguos de los Libros Clásicos, obligaron a los peritos a retrasar sus fechas y a empezar sus lucubraciones por los monumentos arqueológicos de la dinastía Shang (1765-1123 a. C.)[2].

El método etnológico como tal no ha sido, al menos que nosotros sepamos, aplicado directamente al punto en cuestión. Decimos *directamente*, porque en hecho de verdad el argumento derivado de la Etnología se halla como base implícita —no siempre consciente tal vez—de todas las conclusiones sacadas por la Sinología izquierdista en este punto particular. Por eso precisamente conviene que nosotros empecemos nuestra exposición por aquí, con la esperanza de que, no obs-

---

1 Así, entre otros, los siguientes conocidos autores: L. WIEGER, S. J., *Histoire des Croyances Religieuses en Chine*, Shienhsien, 1917; CLENNELL, *The Historic Development of Religion in China*, Nueva York, 1917; EDKINS, *Religion in China*, Londres, 1893; PLATH, *Die Religion der Alten Chinesen*, Munich, 1862; HARLEZ, *Les Religions de la Chine*, Leipzig, 1891; ROSS, *The Original Religion of the Chinese*, Edimburgo, 1929; SOOTHILL, *The Three Religions of China*, Londres, 1927, etc., etc.

2 Además del libro de CREEL, *The Birth of China*, Nueva York, 1937, que después analizaremos, esta tendencia se va generalizando tanto en libros como en revistas. Citemos entre estas últimas *Monumenta Serica*, publicada por la Universidad católica de Pekín, que, junto con su filial: *Folklore Studies of Oriental Ethnology*, está prestando relevantes servicios a la prehistoria de China. Interesantes artículos de vulgarización han ido apareciendo asimismo en el: *Chinese Recorder*, en el *North China Branch of the Royal Asiatic Society*, etc., etc.

tante las dificultades inherentes a campo tan poco desbrozado, la evidencia derivada de su estudio podrá servirnos de fundamento sólido para las otras dos vías que después nos tocará analizar [3].

I

VIA ETNOLOGICA

La Etnología religiosa, ciencia de aparición todavía reciente, tiene por objeto los hechos observados que en los pueblos de cultura primitiva señalan las relaciones del hombre con la divinidad. Reciben el nombre de *pueblos primitivos* aquellos grupos etnológicos de civilización primitiva—caracterizados de diversa manera, según los autores—que aún subsisten relegados en rincones de ambos hemisferios y representan para nosotros los ejemplares vivientes más alejados de la humanidad [4].

Los métodos de esta ciencia, iniciados por nuestros misioneros (al menos en su forma rudimentaria) en las épocas de los grandes descubrimientos—siglos XVI y XVII—, han sido perfeccionados y empleados en gran escala durante los últimos decenios. Prácticamente todos los grupos primitivos han sido sometidos a estudios de especialistas, aunque no siempre con la competencia e imparcialidad que hubiera sido de desear. Una de las razones de este interés creciente lo ha constituído cabalmente el peligro inminente de extinción a que se hallaban expuestas estas razas de parte de otras civilizaciones más potentes que las circundaban. El Ilorado Pontífice Pío XI fué el primero en dar muestras de tal interés por el estudio de esos grupos raciales "que constituyen documentos humanos dignos de ser conservados con toda veneración", al costear muchas de las expediciones organizadas por los misioneros católicos.

La literatura producida a raíz de estas investigaciones ha sido inmensa. Los nombres de Andrew Lang, Sir Frazer,

---

3 Trátase, por lo tanto, de un modesto ensayo que por fuerza tendrá que resultar incompleto bajo más de un aspecto. Las circunstancias nos han impedido el contacto directo con los especialistas de tan diversos ramos, sobre todo con los de arqueología china.

4 "Etnología, escribe Van Gennep, es el estudio de los pueblos actuales que no han llegado todavía al estadio de producción caracterizado por la gran industria."

Durkheim, R. Allier, Taylor, Levy-Bruhl, Pettazoni, Howitt, Schmidt, Schebesta, Mondandon, etc., etc., van haciéndose familiares al público ilustrado de tanto verlos citados en Manuales de Etnología y en revistas de ciencias anexas. Como obras de conjunto y de seriedad científica a toda prueba pueden consultarse: *Etude Comparée de Religions,* del eminente jesuíta francés P. Pinard de la Boullaye, París, 1922, dos volúmenes, y sobre todo, la monumental obra del religioso austríaco, P. William Schmidt, S. V. D., *Der Ursprung der Gottesidee,* Münster, 1926-1935, seis volúmenes.

La lectura de ambas obras, en las que sus autores hacen gala de pasmosa erudición, abrirá ante nuestros ojos horizontes insospechados y todo un mundo de seres humanos, que, no obstante las diferencias que de nosotros los separan, participan sin embargo con el resto de los mortales de una aspiración honda y común: la tendencia al Supremo Bien, que satisfaga cumplidamente las ansias del corazón. Al mismo tiempo, y como reacción en cierto modo opuesta, nos convenceremos de que, a pesar de las afirmaciones contrarias que se hacen, un buen número de problemas etnológicos planteados: estado cultural de la primitiva humanidad, origen y expansión del politeísmo, determinación de las creencias primitivas de la humanidad, etc., son matices que escapan aún a la investigación científica más perspicaz. Las conclusiones de la verdadera Etnología se acercan más o menos a aquellas fechas, pero sin alcanzar jamás el estadio primitivo del género humano después del pecado original y ni siquiera a las generaciones inmediatamente subsiguientes.

"Si por primitivos entendemos, escribía uno de los primeros adalides de la Etnología católica, el estadio primitivo de la civilización, que parece el más sencillo, el menos avanzado y el más cercano al hombre prehistórico, es el término que tal vez mejor se pueda emplear. Con todo, de ninguna manera pretendemos identificar a nuestras razas inferiores presentes con las primitivas, y mucho menos con el primer hombre. El estado de aquéllas y de éste nos son absolutamente desconocidos" [5].

Un grave escollo que muchos, que a sí mismos se llaman etnólogos, difícilmente logran evitar es la intromisión de sus prejuicios doctrinales en esferas que deberían reservarse exclusivamente a la investigación y a la ciencia. La Etnología hizo su aparición en los críticos momentos en que "los in-

---

5 HUBY, *Christus, Manual de Historia de las Religiones* (trad. española, Barcelona, 1929, p. 69).

telectuales—son sus palabras—libraban batalla para librarse del dogmatismo esclavizador de la Iglesia", y cuando el evolucionismo crudo de Darwin, Spencer, Huxley y Haeckel, o la filosofía idealista de Kant, Schelling y Hegel, eran postulados que debía admitir todo aquel que quisiera obtener carta de ciudadanía en el mundo de las ciencias. Por eso la ideología que frecuentemente presidió sus lucubraciones estaba dictada por dos directivas fundamentales: fe ciega en la doctrina de la evolución, puesta al servicio del racionalismo, y la convicción de que el único progreso de la humanidad debe consistir en la eliminación del oscurantismo religioso de los pueblos. ¡Tristes postulados, que, cual hilos invisibles, han suscitado más de una teoría y dirigido tantos trabajos de investigación!

El punto de partida de estas diversas concepciones etnológicas ha solido variar. La religión, según unos, ha podido tener lugar en el error del entendimiento todavía poco desarrollado de los primitivos (animismo de Taylor, magia de Frazer y fetichismo de Reinach), o en diferentes factores independientes de la razón (teorías emotivas de Hartmann, Marret y Soderblon y premagismo de Loisy), o finalmente en el pensamiento comunal (teorías de Durkheim, Hubert, Mauss, Levy-Bruhl y otros), que alcanza su paroxismo en las fases de exaltación de todo el clan reunido para celebrar algún acontecimiento de importancia[6].

Con todo, si entre este mosaico de sistemas etnológicos en boga quisiéramos escoger el más extendido y el que, por decirlo así, forma la masa común de la mayoría de ellos, deberemos afirmar que *el evolucionismo* en alguna de sus múltiples fases es el primero, el más peligroso y aun el más irracional de todos. Tomando como base el apriorismo de que "es

---

6 Cae fuera del marco de las presentes páginas la descripción detallada de los diversos sistemas etnológicos que pretenden explicar el origen de la religión. La obra de A. Bross, *Ethnologie Religieuse*, París, 1933; el artículo "*Religión*", del gran *Dictionnaire de Théologie* (Mangenot-Amann), vol. XII, documentadísimo y muy al día; varios estudios sobre el mismo tema contenidos en la colección "*Apologétique*", dirigida por M. Brillant, París, 1932; M. Descamps, en su libro *Le Génie des Religions*, Bruselas, 1930, etc., podrán suministrar al lector materia abundante, sin tener necesidad de recurrir a las fuentes, más extensas, de Schmidt y Pinard de la Boullaye. Entre las revistas científicas que se ocupan de estos trabajos es menester citar, además del ya célebre "Anthropos", de los PP. del Verbo Divino de Moedling, Viena, "Recherches des Sciences Religieuses", en la que los jesuítas franceses van dando cuenta en interesantes y bien documentados boletines del movimiento etnológico-religioso del mundo entero.

imposible que salvajes incapaces de contar hasta siete" (Hartmann) hayan podido llegar a concepción religiosa tan sublime como la de un Supremo Señor, el evolucionismo ha querido aplicar fríamente a la Etnología los métodos empleados en las ciencias biológicas y antropológicas. Para sus partidarios, la humanidad es sencillamente un nuevo organismo viviente que habría comenzado por una civilización pobre, miserable, rudimentaria, tanto en el campo material como en el religioso, y después de haber pasado por la animalidad, tras un penoso y prolongado esfuerzo, se habría dirigido hacia un estadio superior, para llegar al fin al nivel de las civilizaciones históricas [7].

* * *

Por este método tan simplista como arbitrario el evolucionismo nos ha transmitido esquemas "científicamente comprobados", como el de Lubback (1834-1912), quien en un famoso libro, que en su época hizo furor, señalaba al progreso religioso de la Humanidad los siguientes estadios: 1), *ateísmo,* caracterizado, no por la negación de Dios, sino por su desconocimiento total; 2), *fetichismo,* por medio del cual cree el hombre poder forzar a la divinidad para que acceda a sus deseos; 3), *totemismo,* en el que el hombre adora como a divinidades a las fuerzas y elementos de la Naturaleza; 5), *idolatría,* que se distingue de las demás en el hecho de que a las divinidades se las representan en imágenes; por fin, 6), *teísmo,* en el cual la divinidad, concebida como autor de la Naturaleza, llega a ser un personaje moral y espiritual, estadio, sin embargo, este último completamente ajeno a la mentalidad de los pueblos primitivos [8].

---

7 "La teoría de la evolución aplicada a la Etnología, dice A. M. Goldenweiser, debe aceptarse como postulado filosófico antes de que se pueda emplear el método comparativo. Y entonces los resultados obtenidos no son ya verdaderas pruebas, sino únicamente ilustraciones de la teoría evolucionista, que constituye a su vez su postulado. Por eso se le ha denominado con razón "sistema del todo anticuado" (hopelesly antiquated), o también "un juguete para diversión de los niños grandes" (a toy for the amusement of big children)." Cf. PINARD, o. c., I, p. 443.

8 Ibídem íb., p. 378.—Digno de parangonarse con el de Lubback es el cuadro de los orígenes de la Humanidad trazado por M. Reinach en su famosa obra *Orpheus*. París, 1909. Para él, los misterios eucarísticos no son sino reminiscencias de los antiguos banquetes sacrificiales, y aun "el Jehovah de las rocas y de las nubes no pasa de ser un producto del animismo, así como al Decálogo Sinaítico se mirará en adelante como un viejo código tabú modificado." (Cf. DESCOQS, *Theodicea.* París, 1929, I, p. 177).

Era casi inevitable hasta cierto punto que la Sinología moderna, en el curso de sus lucubraciones, diese con alguno de los escollos que acabamos de apuntar. Sus mejores representantes—incluso un buen número de pastores protestantes—traían consigo de Europa y América, al arribar por primera vez a las hospitalarias playas de China, una costra de racionalismo e indiferencia del que difícilmente lograban desprenderse y que, por el contrario, dejaba su mancha infecciosa en cada uno de los objetos que tocaba. Por regla general, no es que les faltase espíritu de observación, pero sus conclusiones pecaban de precipitadas. Basándose en el animismo que parece infiltrarse en la mayoría de las prácticas religiosas del pueblo sencillo actual, y en las alusiones que en este sentido se leen en los Libros Clásicos, quisieron concluir—aplicando sistemáticamente los postulados del evolucionismo religioso—que la religión primitiva de los chinos fué el animismo u otra religión de tipo inferior, sin fijarse precisamente en que el tramo asentado en la ribera opuesta descansaba sobre fundamentos imaginarios [9].

Abre la lista de los representantes más conspicuos de esta escuela el Rvdo. J. J. M. de Groot, misionero protestante que trabajó durante años en las cercanías de Amoy (Fukién), y cuyas observaciones quedaron compiladas en seis extensos volúmenes que llevan por título: *The Religious System of China, Its Ancient Forms, History and Present Aspect* (Lèyden, 1892-1912). El ascendiente ejercido por este autor, principalmente entre sus correligionarios, es tal que puede y debe figurar como el representante genuino de la teoría religioso-evolucionista en China, puesto que muchos de sus sucesores se han contentado con plagiarle, o con un "ya lo demostró De Groot", que en su concepto equivale a una cita de varias páginas.

---

9 Puede verse en Pinard, I, p. 355, una de esas proclamas lanzadas al público francés bajo el epígrafe nada sospechoso de "La lutte contre l'Eglise". Allí, después de perorar mucho sobre la urgencia de dar al público la verdad escueta sobre la historia de las religiones, tal como ha sido estudiada por los enciclopedistas y teólogos protestantes, se asienta el principio de que: "la religión no es más que una institución humana como otra cualquiera". Y por si todavía no estuviera claro el objetivo perseguido con tales lucubraciones, se añade sin eufemismos que: "seule la critique exclusivement rationaliste ira jusqu'au bout des démolitions nécessaires"

El postulado del que parte nuestro autor ha sido enunciado así en las primeras páginas de una de sus obras:

"La forma primitiva de la religión de los chinos y su verdadero fondo aún hoy día es el animismo..., elemento que viene a ser también nervio y raíz de todas las demás religiones. Es el elemento que eminentes pensadores de nuestro tiempo, con Herbert Spencer a la cabeza, han puesto en primer plano de sus sistemas por lo que toca a cualquier religión del mundo. En China esta creencia se basa en una fe ciega en la vida del universo y en la de los seres que lo pueblan" [10].

Bajo el influjo de las concepciones personales de De Groot, aunque escribiendo en obra publicada antes que la definitiva del anterior (1889), explicaba A. Reville, sinólogo protestante francés y el primero en ocupar la cátedra de Sinología del Collège de France, los orígenes de la religión china:

"Para formarnos idea cabal de lo que fué la religión primitiva de los chinos, es menester, como cree De Groot, partir de la situación religiosa actual, sorprenderla en sus rasgos característicos y buscar en el estado de cosas que nos presenta—ayudados por los conocimientos adquiridos en el estudio comparado de las religiones—los indicios que debieron darla origen" [11].

Algunos años más tarde un compatriota suyo, Maurice Courant, se tomaba el trabajo de reforzar la tesis de Reville analizando los textos religiosos de los Clásicos Chinos. Por el empleo de un curioso ardid que otros volverán a imitar (es decir, que los chinos no distinguen en su lenguaje el número singular del plural, y que, en consecuencia, el Shang Ti o Supremo Señor de los antiguos textos puede significar *una* o *varias* divinidades) viene a concluir que es poco "científico" el traducir ese vocablo por *Dios* u otro término semejante, y establecer así el monoteísmo primitivo de los chinos, tanto menos cuanto que, según las conclusiones de la Etnología religiosa, ese concepto de *unidad divina* es una idea particular, *extraña* a los orígenes de tantas civilizaciones religiosas [12].

Para Schlegel los tres términos comunes para designar la suprema deidad de los chinos: Shang Ti, T'ien y Tao, fueron en sus orígenes nombres de divinidades locales pertenecientes a diversas familias imperiales. T'ien pudo, además, ser el nombre del cielo material o haber tenido sentido antro-

---

[10] *Religions of China*, Londres, 1910, p. 1.
[11] Reville, *La Religion des Chinois*, Paris, 1889, p. 98.
[12] *Revue d'Histoire des Religions*, 1899 (extracto) p. 13.

pomórfico, en tanto que Shang Ti pudo proceder del nombre de algún antepasado imperial [13].

PARKER, en su obra *Ancient China Simplified* (1908), y lo mismo su más reciente de *Religion in Ancient China*, califica a los antiguos chinos de desprovistos de toda religión en el sentido que ahora damos a esta palabra, y apunta la idea de que aquellos hombres no debieron llegar a distinguir con suficiente claridad las nociones de emperador y divinidad. Conclusión, al menos implícita: el Supremo Señor de la China clásica no fué más que la evolución de algún antepasado imperial.

Por su parte, el ilustre sinólogo francés EDUARD CHAVANNES (1836-1911), sin revelarnos su opinión personal sobre el punto que nos ocupa, sostiene, contra un buen número de autores, que los términos Shang Ti y Hao T'ien no designaron en sus comienzos un solo e idéntico Sér, el Supremo Señor, ni siquiera el cielo material, sino dos seres diversos, algo así como el Zeus y Uranos de la mitología griega, aunque más tarde fueron identificados por la imaginación popular [14].

W. E. SOOTHILL, profesor de Sinología en Oxford, en su obra *The Three Religions of China* (1908), empieza su capítulo sobre la idea primitiva de Dios en China, mostrando simpatías por la teoría animista de De Groot, aunque sin adoptarla, hasta que pocas páginas después resuelve decididamente arrojarse a sus brazos, apoyado en el principo de que:

"si es verdad, como lo pretende la teoría moderna, que toda religión ha tenido su origen en un animismo primitivo, *habremos de concluir* que también la religión china se desarrolló en forma análoga" [15].

Otro sabio francés, M. GRANET, autoridad de primer orden tratándose de los orígenes de la civilización china, aunque acusado por los críticos de dejarse llevar en sus investigaciones de ciertos prejuicios doctrinales muy hondos, a pesar de reconocer en la China Clásica "un poder sobrehumano, único y omnipotente, revestido de los atributos de un verdadero Dios", añade que este culto no era en las épocas feudales más que una religión dinástica y oficial, superpuesta al de los dioses

---

13 *The Development of the Supreme Beings in China* (Hirth Anniversary Volume, 1923) p. 312.

14 Revue d'Histoire des Religions: *Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise*, 1901, p. 125-146.

15 Empleamos la traducción francesa (*Les Trois Religions de la Chine, Paris*, 193). Cf. c. *L'idée de Dieu*, p. 112-113.

agrarios y al de los antepasados. Granet ha sido en China el exponente más acérrimo y autorizado de las teorías sociales de Durkheim [16].

Entre un grupo compacto de sinólogos contemporáneos estas ideas no han cambiado en su trazo esencial, aunque a veces se nos presenten bajo ropaje más elegante y terminología científica.

Tal es, por ejemplo, el caso de Carl Whiting, Bishop del Freer Gallery of Art, de Wáshington, cuyo nombre va íntimamente ligado a los hallazgos arqueológicos del Neolítico chino. Según él, la religión de esta época era típicamente animista, con un culto intenso de ríos y montañas, con festivales matrimoniales, sacrificios humanos y aun tal vez actos de canibalismo. Al finalizarse la Edad de Piedra, estas divinidades adoptaron atributos femeninos y se introdujo por primera vez el culto a los antepasados. El cataclismo social, con la consiguiente división de clases y oficios, que tuvo lugar en la Edad del Bronce habría originado en el elemento dirigente del país el culto al cielo material—tal vez la adoración del Sol—, que, al correr de los siglos, degeneraría en el culto al Supremo Señor, de características personales bien definidas, del que tan frecuentemente se nos habla en los Libros Clásicos [17].

Otro de los prolíficos autores modernos, E. T. C. Werner, prefiere seguir paso a paso la teoría animista de Taylor, según la cual el hombre primitivo se formó primero en sueños la idea de algún sér incorpóreo distinto de sí, aplicó más tarde ese mismo concepto a los demás seres de la Naturaleza y rindió después culto a los antepasados para desembocar por

---

16 *La Religion des Chinois*, 1922, p. 61.—En su obra posterior: *La Civilization de la Chine*, París, 1929, continúa aferrado a sus anticuadas teorías.—El influjo del ilustre profesor de la Sorbona en la formación científica de muchos intelectuales chinos ha sido en ocasiones bastante profundo. Como botón de muestra de sus ideas religiosas bástenos citar los brutales consejos que en 1921 dirigió al Comité de la Joven China. *Apoyado en la irrecusable autoridad de Voltaire*, afirmaba que los chinos nunca habían tenido religión. Por lo tanto, tampoco ahora deberían preocuparse de adoptar ninguna: "Restez toujours comme vous êtes, sans religion". Imitad más bien a las grandes naciones modernas, que ya han sabido deshacerse de ese trasto inútil. "De nos jours la religion n'est pas nécessaire". (Cf. Wieger, *Le flot montant*, 1921, II, p. 79-80).

17 *Journal of the Branch of the Royal Asiatic Society*, 1933, p. 25-29. Sabemos que se ha alabado la competencia científica del autor en materias relativas al neolítico chino. La reconocemos con gusto. Sin embargo, opinamos—y quedará la cosa más clara en las páginas que siguen—que no se trata de una evolución de las divinidades materiales en un Supremo Dios, sino que el proceso es más bien de retroceso.

fin, a pasos lentísimos, en una especie de monoteísmo. Igual o análogo proceso se habría seguido en China [18].

Hasta el historiador de las Misiones Protestantes chinas, K. S. LATOURETTE, encuentra la teoría animista como una de las más aceptables para explicar los orígenes religiosos de este país [19]. Lo mismo sucede, como tendremos ocasión de comprobarlo después, al erudito investigador de prehistoria china R. H. CREEL [20].

Como último ejemplo de este descarrío científico (la lista de autores podría alargarse indefinidamente) citemos una obra de aparición reciente y redactada por otra parte con verdadero derroche de erudición, debida a la pluma de R. DAY, profesor de religiones comparadas en la Universidad protestante de Hangchow: *Chinese Peasant Cults* (1940). El autor no oculta en diversas partes de su libro el secreto gozo que le inspiran los descubrimientos etnológicos de Marret, Frazer, Pratt y otros partidarios del evolucionismo religioso, a quienes toma por guías de sus lucubraciones aplicadas a China. He aquí cómo concibe la génesis religiosa del pueblo chino:

"La evolución de la religión china puede compararse a un gran río de experiencia creciente al que contribuyen numerosos tributarios. Del sentimiento de temor y reverencia que inundaba el corazón del primitivo salvaje chino, brotaron dos arroyuelos de prácticas religiosas: el culto a la tierra con sus frutos y la veneración a los antepasados. Estas creencias, engrosadas por otros afluentes de prácticas animistas, se convirtieron en culto rendido a las fuerzas de la Naturaleza. Más tarde, al complicarse la estructura política de la nación, la religión fué convirtiéndose en monopolio del Estado. Con la centralización del sistema gubernamental, sobrevino también la personificación de la función política del Cielo. El emperador se convirtió en Hijo del Cielo, reinando por derecho divino y permaneciendo en calidad de único personaje cualificado para ofrecer sacrificios al Gran Antepasado Shang Ti o Señor del Cielo. Mientras tanto, el pueblo sencillo, abandonado a sus propias iniciativas, fué fabricándose su religión particular con retazos tomados al culto de la naturaleza, al Taoísmo y al Budismo. En conclusión, las fuerzas religiosas indígenas del país, más el Confucionismo y el Taoísmo, constituyen la te-

---

18 *The Chinese Idea of the Second Self*, Shanghai, 1929, p. 39 y passim.—WERNER, que aparece ante el público erudito como bien versado en ciencias sociológicas, gusta de salpicar sus rotundas aseveraciones con sentencias unamunescas.

19 *History of Christian Missions in China*, Nueva York, 1929, p. 7.

20 Empleamos la traducción francesa aparecida bajo el título de *La Naissance de la Chine*, 1935.

sis; el Budismo, la antítesis, mientras que ambas, por mutua reacción, han venido a producirnos la religión sintética actual" [21].

Basten los testimonios aducidos para que el lector pueda caer en la cuenta del prisma erróneo bajo el cual muchos sinólogos extranjeros miran los orígenes religiosos de China. A pesar de lo anticuado de muchas de las afirmaciones arriba citadas, es un hecho que ellas continúan ejerciendo su pernicioso influjo en muchas inteligencias del país, sobre todo en los sectores cultos de la población que hicieron sus estudios en los centros educativos saturados de materialismo de las Universidades europeas o americanas. Como es sabido, con la vuelta al hogar de esos "*returned students*", la literatura del vetusto país se lanzó por nuevos y no siempre seguros derroteros. En el punto concreto que nos ocupa, el influjo ejercido por ellos fué y continúa siendo radical. Indiquemos a guisa de ejemplo algunas de sus manifestaciones peculiares.

El ataque empezó por los mismos libros de texto, ya de escuelas primarias como de Universidades y medias. Aprovéchase de los manuales de Civismo (una de las pocas asignaturas que en el régimen educativo nacional guarda alguna conexión con los problemas morales), de los libros de Historia, Sociología y Biología—aun a veces de la misma literatura—para inocular en el corazón de los niños y de los adolescentes ideas erróneas sobre el origen de la religión. No hay más que recordar la popularidad que todavía gozan en las librerías chinas las traducciones de H. G. Wells y H. W. van Loon, cuyas teorías sobre el particular son todo menos satisfactorias. Los manuales de Biología, con el descarnado evolucionismo de Huxley y Haeckel (dos autores muy en boga en China), les ofrecen también campo ancho para negar toda idea de creación y divinidad y para sustituir por teorías materialistas las narraciones de la Biblia. John Dewey, el pragmatista americano de nuestros días, maestro admirado de varias generaciones de China, les enseña a prescindir de la divinidad, como de instrumento anticuado de la ya semimuerta Escolástica, en sus tratados de Sociología y Etica. Sirva de modelo la siguiente típica cita, tomada de un manual de Civismo para escuelas medias:

"En la antigüedad los hombres no poseían sino una ciencia muy superficial, ni sabían cómo explicar los fenómenos natura-

---

21 *Chinese Peasant Cults*, Shanghai, 1940. La cita es un compendio de su capítulo intitulado *Religious Syncretism*, p. 179-189.

les tales como el viento, los relámpagos, la lluvia, etc. El miedo cobrado a estos fenómenos produjo en ellos la creencia en una divinidad. En aquellos tiempos la religión era todavía útil a la sociedad. Creyendo en la existencia de una divinidad que le miraba desde lo alto, el hombre no se atrevía a cometer crímenes. Pero ahora que la civilización se ha desarrollado..., la religión no es más que fuente de gastos inútiles" [22].

Como se ve, en estos textos no se hace, por lo común, ninguna alusión ni refutación directa del cuadro religioso de la antigua China, tal como se nos revela en la literatura clásica del país, con un Señor Supremo al frente de todo el panteón nacional. Esa labor queda confiada a la explicación oral del maestro. El intento de los autores de manuales está plenamente obtenido con sólo probar o presentar al menos su opinión como científicamente fundada y por lo tanto de carácter general. La aplicación a China no es más que una conclusión lógica de una doctrina de extensión universal.

A este primer asalto vino pronto a añadirse la ola de lecturas de erudición popular que, en obras a veces originales, pero más frecuentemente por medio de obras traducidas de autores extranjeros, dieron a sus lectores en lenguaje sencillo y gráfico todo lo que un evolucionismo crudo propagó hace medio siglo en Europa y América. Lamark, Huxley, Dewey, Müller, Spencer, Darwin y otros de la misma cuerda son nombres que en grandes caracteres chinos y letras occidentales encabezan los volúmenes elegantemente editados por las mejores editoriales de Shanghai: "Commercial Press", "Shih Chieh Library", "Young China Society", "Chung Hwa Press" y otras [23].

---

22 Parecidos textos pueden verse reproducidos por WIEGER en los volúmenes ya citados de su inapreciable: *La Chine Moderne*, que en parte corre en español acomodado por S. E. MGR. ZENÓN ARÁMBURU, S. J. otros textos más han sido extractados por el *Renseignements du Bureau Sinologique* bajo el índice de *Manuels Dangereux*. La ola no ha hecho más que subir y constituye un serio peligro para el buen régimen de las escuelas católicas.

23 He aquí, a guisa de ejemplo, algunos extractos de hombres que figuran como pensadores e intelectuales en la China de hoy. "Religio est fides quae, procedens e sentimento propriae inferioritatis, affirmat existentiam Spiritus, ut ope intuitionis et spiritualis communicationis, sibi acquirat consolationem et excitationem pro hac vita" (Shuh sin cheng). "Philosophia est scientia, scientia vero vel est fructus cogitationis vel experientiae, ideo refertur ad vitam rationalem... Religio nititur fide... sic ad maiorem partem pertinet ad vitam emotionalem" (T'u ya ch'üan). "Mythologiae et religiones primitivae nonnisi sunt manifestationes illusionis humanae et deceptiones sui... Religio (moderna) admiscet elementa mythologica ex quibus excreverunt dogmata, caerimoniae et

Esto sin tener en cuenta sino solos aquellos libros que tratan directamente del origen materialista de la religión o, como ellos prefieren decir, de la explicación científica de la misma. Porque si nos pusiéramos a incluir en la misma la serie de novelas y dramas destinados a propagar, al menos de modo velado, las mismas ideas, la lista vendría a ocupar un espacio mucho mayor. En ella las traducciones de literatura rusosoviética vendrían a ocupar un puesto preponderante. Lin Yu Tang nos dice que en breve espacio de dos años (1928-1929) se pusieron a la venta en las librerías chinas más de cien obras traducidas del ruso, sin contar a los "ases" de la literatura de aquel país: Pushkin, Tchekov, Tolstoi y Turgeniev, y sobre todo Máximo Gorki, cuyos libros han ejercido decisivo influjo en la formación literaria de Lu Hsün y otros escritores comunistas.

Huelga decir que a estos últimos les faltó tiempo para asimilarse tan nocivas ideas de sus maestros occidentales, que después se dieron a propagarlas entre sus compatriotas con entusiasmo y arrestos dignos de mejor causa. Chen Tu Hsiu, uno de los fundadores del marxismo intelectual chino, llegó a escribir que:

"las religiones no tienen ninguna utilidad como instrumentos de gobierno y de educación y que por eso hay que relegarlas al olvido como otros tantos ídolos de la antigüedad, pasados ya de moda".

"En la futura sociedad—afirmaba otro, refiriéndose a la compuesta de proletarios libertados del yugo de la burguesía, en la que la productividad será elevada a su máximo—la religión no podrá hundir con su peso al hombre, sino que éste será el que con su indómito peso sojuzgue a las fuerzas de la naturaleza" [24].

---

ritus" (Fong yu law). La traducción es del P. HEINRICHS, O. F. M. (*Theses Dogmaticae*, Pekín, 1942, I, p. 117), donde se reproducen los textos chinos correspondientes.

[24] Algunas de estas tendencias aparecen ya en los grandes diccionarios. Así, por ejemplo, una de las enciclopedias más populares, el TZU HAI, Shanghai, 1940, da la siguiente exégesis de la palabra Religión: "Algunos afirman que la religión tuvo su origen en el error psicológico de los pueblos. Según otros, como los hombres primitivos no distinguiesen entre seres animados e inanimados, empezaron a reverenciarlos sin distinción. Sin embargo, la explicación verdadera parece ser que los antiguos, al sentir sobre sí el peso de las calamidades naturales, empezaron a cobrarlas miedo... y a confiar en su protección". Más de un volumen de cierta colección adolece de este defecto capital. Por eso no nos atrevemos a suscribir sin restricciones el juicio del Padre O. BRIÈRE (*Renseignements du Bureau Sinologique*, 1943), dictado, si no nos equivocamos, con una excesiva benignidad y por el deseo tal vez de ensalzar el esfuerzo, que supone la empresa de editar tan hermosa colección.

Quien desee *saborear* expresiones de parecido y aun más crudo tono, no tiene más que abrir las páginas de una popularísima novela estudiantil: *Chia, Familia,* del conocido escritor sovietizante Pa Kin. "La divinidad es una creación del hombre"; "sólo el hombre puede asegurar que no existe Dios"; "el hombre es para sí mismo su más elevada existencia"; estas y parecidas blasfemias de célebres ateos que sirven de frontispicio a la obra, son una introducción suficiente a su contenido. En efecto, ésta contiene con frecuencia doctrinas de dudosa ortodoxia moral y frases de aparente candor en las que el novelista relata sus decepciones religiosas y el modo cómo llegó a *convencerse* de que la religión es un mito del entendimiento humano, ávido de encontrar adecuada respuesta a los numerosos enigmas de la vida[25].

Nos es muy doloroso el constatar que los escritores protestantes chinos, cuyo influjo en el despertar intelectual de las masas es digno de todo aprecio, se han dejado en este punto arrastrar por la corriente común y no han sabido presentar el problema bajo el único punto que parecía compaginar con las creencias que profesaban.

Podríamos distinguir entre los adeptos chinos dos categorías de protestantes: los *ortodoxos,* que se adhieren a la explicación del origen de la religión transmitido por la Biblia, y los *liberales* (llamémoslos así a falta de otro vocablo mejor), que dan al origen de la misma la explicación "científica" que han bebido en manuales escritos por sus correligionarios occidentales. Tomemos como ejemplo de este último grupo (que, por cierto, cada día va aumentando más) a un escritor contemporáneo y de renombre Wang Chih Hsin, autor de varias obras sobre el origen de la religión y problemas anexos. Establece como base científicamente comprobada de su disertación que todas las religiones del mundo han tenido que pasar por las fases de totemismo, animismo y politeísmo, antes de desembocar en el monoteísmo de las civilizaciones más desarrolladas. Así lo afirman sus maestros de Europa y América, al menos aquellos que él se ha dignado consultar, por haberlos hallado a mano en todas las bibliotecas protestantes: "bajo este respecto, China no ha podido ser excepción". Por

---

25 Un cuadro bastante completo de la literatura marxista en China es el que el mismo P. Briére publicó en *Collectanea Commissionis Synodalis* de Pekín, 1937; cf. también los sugestivos retratos de Pa Chin, Hu shih, Lu Hsun, etc., publicados en el "Bulletin de l'Université de l'Aurore", 1943-1945.

lo tanto, su tarea, un tanto ímproba en ocasiones, por faltarle materiales con que tejer su trama con apariencias de verosimilitud, se reduce a entresacar de acá y allá, de los Libros Clásicos, de las historias dinásticas y aun del folklore moderno, afirmaciones o al menos alusiones indirectas que después tratará de encasillar en las divisiones artificiales previamente establecidas según las rígidas leyes de los etnólogos evolucionistas. De hecho, no parece preocuparse demasiado de si sus citas provienen de la dinastía Shang (XVII-XII siglo a. J.), o de la de los Han (III a. J.—III d. J.), aunque de hecho pudo separar a ambas fechas un respetable hiatus de quince siglos. Lo importante para él es el acumular citas que corroboren las premisas previamente establecidas [26].

Para que la opinión nacional resultase en cierto sentido unánime, era preciso se añadiese al coro la voz de los intelectuales más destacados del país. No tardaron en hacerlo con sus autorizadas afirmaciones, que son índice del ambiente cultural que se respira en importantes sectores de la intelectualidad china moderna.

Uno de sus primeros y más renombrados exponentes, Liang Chi Chao, no ha sido constante en sus teorías sobre el origen de la religión, atribuyéndola, ya a uno, ya a otro factor inmediato. Con todo, en medio de tales discrepancias aparentes, conserva cierta uniformidad al asignarle una causa material y meramente humana [27].

Más explícitas son las aserciones de Tsai Yuan Pei, alma del movimiento escolar y universitario de la joven China e iniciador de su legislación educativa arreligiosa. El insigne educador pretende sustituir a la religión por el arte, el cual, además de satisfacer todos los anhelos del alma, está libre, según él, de los prejuicios dogmáticos y de las discordias doctrinales que infaliblemente acompañan la marcha de las religiones. Por lo demás, sabido es, dice, cuál fué el origen primitivo de la religión: en los comienzos del género humano, cuando la ciencia del hombre era casi nula, el pobre mortal quiso explicar con argumentos trascendentes todos aquellos fenómenos que no alcanzaba a comprender. Así quiso hallar

---

26 Wang Chih Hsin, en su obra publicada en Shanghai, 1938. Unos años antes el autor publicaba otro libro sobre la misma materia. Sólo que entonces sacaba conclusiones opuestas. Parece que la lectura de nuevos autores de Historia Comparada de las Religiones le "han abierto los ojos" y obligado a cambiar de teoría.

27 Cf. su obra *Chinese Legal Philosophy* (trad. inglesa, Shanghai, 1930), apéndice primero: ***Primitive Religion.***

en un Espíritu superior al mundo la razón de ser de todas las cosas: los indios, en Brahma; los chinos, en Panku, y los cristianos, en Dios. Las creencias, a su vez engendraron los ritos, y a éstos acompañaron los ornamentos y las imágenes. En otras palabras, antes como ahora, el atractivo que ejerce la religión es el arte que encierra en su culto[28].

Pero nadie ha emitido su opinión con la nitidez de Hu Shih, eminente personalidad en el campo de la cultura china moderna y el más ilustre tal vez del trío cuyas figuras acabamos de esbozar. Sus palabras tienen, además, la ventaja de referirse explícitamente a los orígenes mismos del pueblo chino.

"En la antigua China, escribe, el medio ambiente produjo un pueblo trabajador, de vida sencilla y poco dado a la especulación metafísica. Aquellos hombres no tenían tiempo para divagar sobre la conducta de los dioses ni para entretenerse en describir con frases efusivas la maravillosa benevolencia del cielo, benevolencia de la que nunca lograban disfrutar. Tenían una religión sencilla que consistía principalmente en la reverencia a los antepasados, en la creencia de los espíritus, en la adoración de un Supremo Señor (*probablemente evolución del culto a las fuerzas de la naturaleza*), y finalmente una creencia ciega en las artes adivinatorias. A esto añadieron las ideas del castigo del mal y de la retribución del bien. En su mundo religioso no existían cielo, ni infierno, ni vida futura. Contentábanse con creer en la perpetuación de la vida familiar, y esto probablemente por razones económicas."

* * *

A todos estos enunciados, que son, en boca de nuestros oponentes, diferentes de los que comúnmente se daba al origen de la religión, ¿qué respuesta adecuada podemos ofrecer? ¿Han logrado estas teorías desbancar de una vez para siempre las anticuadas explicaciones suscitadas para el caso concreto de China por Ricci y defendidas con tanto tesón por los misioneros católicos más no pocos adeptos de la ortodoxia protestante?

Volvamos a formular la objeción fundamental tomada del estudio de las religiones comparadas: los recientes descubrimientos de la Etnología religiosa y las conclusiones de la Historia Comparada de las religiones *han venido a demostrar* que la primitiva religión de cualquier pueblo dado, antiguo o actual, ha sido de un tipo inferior (animismo, totemismo, ma-

---

28 Wieger en *La Chine Moderne*. Murió en 1942.

gia, etc.), y que, por lo tanto, el monoteísmo no ha podido ser entre tales razas sino una creencia históricamente posterior y una evolución de alguna de aquéllas. Aplicando el método a China, *deberemos hallar* en los oscuros orígenes de su prehistoria un culto animista o ancestral, que paulatinamente va evolucionando hasta revestir las formas de un velado monoteísmo antropomórfico, tal como se nos revela en los primeros capítulos de los Libros Clásicos.

No es preciso insistir en la importancia de salir al paso a esta objeción capital. Porque si llegamos a demostrar que las premisas en que se basan sus argumentos están en pugna con la opinión de los etnólogos más autorizados del mundo y con los descubrimientos modernos llevados a cabo por especialistas de variadísimo matiz religioso, nuestros sinólogos evolucionistas se verán privados del apoyo principal en que fundaban sus posteriores concepciones y en general todo el edificio religioso de la China primitiva.

En esta labor, delicada y ardua por una parte, pero altamente esperanzadora por otra, nuestro guía será el ya citado P. William Schmidt, S. V. D., quien con su escuela de Etnología histórica de ciclos culturales, y gracias a una constancia inquebrantable, fundada en métodos estrictamente científicos, ha revolucionado en pocos decenios el mundo de la Etnología religiosa. Personalidad de primer orden en el mundo de la ciencia, fundador de la gran revista plurilingüe "Anthropos", director del Museo etnológico de Letrán, alma de los Congresos de Etnología católica y miembro de las principales Academias científicas de Europa, el P. Schmidt cuenta entre uno de sus grandes méritos el de haber despertado en los sectores católicos (principalmente de misioneros) un ansia creciente de estudiar y catalogar los hechos religiosos de las razas primitivas y el folklore de muchos pueblos apenas conocidos. Los vastos conocimientos adquiridos en sus expediciones por apartadísimos países de la tierra le han permitido elaborar una síntesis y formar un cuerpo arquitectónico de sólida doctrina que apenas encuentra paralelo entre sus contemporáneos. El método iniciado por él (y continuado con brillantez por el nutrido equipo de etnólogos salidos de su escuela o por otros independientes, como el P. Pinard de la Boullaye) ha servido también para arrebatar a los enemigos de la Iglesia las posiciones avanzadas desde las cuales pensaban derrumbar la tesis católica del origen de las religiones. Hoy día el nombre del ilustre sabio ha cruzado las fronteras, formando una escuela a la que no han dudado adherirse ni siquiera aquellos

autores que discrepaban diametralmente de él en materias doctrinales, y es citado como autoridad en todo el campo de la Etnología religiosa [29].

Viniendo, pues, a nuestros sinólogos evolucionistas. Si bien nos fijamos en su modo de razonar, veremos que en la mayoría de los casos el objetivo que persiguen es hallar cuál fué la religión absolutamente primitiva de los chinos, para subir por sucesivos y bien escalonados peldaños hasta lo que llaman "el apogeo religioso de la China Clásica" (dinastía Chou, siglos II-III a. J.), y descender más tarde al maremágnum de creencias y prácticas religiosas que forman la base del credo chino actual.

Bien ven ellos que la primera parte de su intento—el dar con la religión absolutamente primitiva de los chinos—no lo pueden descubrir en los textos de los Libros Clásicos ni en las inscripciones óseas de la dinastía Shang. La razón es obvia: las capas culturales que se nos revelan en ambos documentos pertenecen a una época de progreso y de fusión muy superior al de las razas clasificadas hoy de primitivas (recuérdense la cerámica y los bronces de los Shang, la arquitectura de sus templos y ciudades imperiales, las composiciones líricas del Libro de la Poesía, etc.), y en consecuencia, están muy lejos de ser un reflejo fiel de lo que fué el primitivo pueblo chino.

Pero—y aquí aparece el primer desliz de nuestros sinólogos—ese enigma tampoco se resuelve con barajar diestramente una serie de aforismos o hipótesis gratuitas, al estilo de muchos hombres de ciencia modernos. La Etnología de izquierdas ha perdido mucho crédito para que podamos fiarnos de solas afirmaciones que no vengan avaloradas por los hechos. Y ciertamente más de un científico moderno de Europa y América leerá con una sonrisa de compasión las anticuadas afirmaciones de sus partidarios de la Celeste República, afirmaciones que allí no hay quien se atreva a defenderlas con seriedad por hallarse en pugna con investigaciones más recientes y verificadas [30].

---

29 Cf. en PINARD DE LA BOULLAYE, I, p. 434, algunos de los juicios encomiásticos que se le han tributado y también parte de la bibliografía. La sinceridad de los elogios es tanto más apreciable cuanto que muchos provienen de científicos que disienten de su opinión en más de un punto, como sucede aun al mismo P. Pinard.

30 Cada nuevo estudio hecho a conciencia entre alguna tribu primitiva ha sido un nuevo mentís a las apriorísticas afirmaciones con que los evolucionistas deleitaban los oídos de sus admiradores. "Hace cin-

Los defensores de la evolución religiosa en China parten del postulado de que sus primeros pobladores—llamáranse Homo Pekinensis o de otro modo—evolucionaron de un estado de bestialidad al de un sér capaz de ejercer su pensamiento racional y causal y que, consiguientemente, en aquella época estaban desprovistos todavía de toda idea religiosa. Nos hallamos en presencia de los famosos "hombres" que carecían de la facultad de lenguaje, "homo alalus" de Haeckel, "semierguidos, de enormes cerebros y de hábiles manos, que se comunicaban entre sí por medio de gruñidos, ayudados de gestos y muecas".

¿Qué tiene que responder a esto la verdadera ciencia etnológica? Que, una vez más, no se trata sino de extraños seres producidos por calenturientos cerebros de evolucionistas, seres que la verdadera ciencia ha sido incapaz de encontrar aun entre las razas más retrógradas de la tierra. Nada tiene, pues, de extraño que las descabelladas hipótesis fuesen de corta duración, y apenas dejasen huella visible en el mundo de las ciencias. En efecto, a la teoría de FRANKE, según el cual el hombre de los glaciares carecía de la facultad de hablar, ya que su barbilla se hallaba todavía poco desarrollada, y que los del período de St. Acheul no poseían más que sonidos labiales, que en la época musteriense se enriquecieron con los dentales y en el de Aurignac con los guturales, se ha podido responder con ejemplares australianos de primitivos actuales, quienes, no obstante sus características neandertaloides, tienen perfecto dominio del lenguaje y muestran suficientemente desarrolladas las fosas genioglosales.

"Hoy día—escribe el P. SCHMIDT—podemos rechazar esta teoría con tanta mayor razón cuanto que hemos hallado el lenguaje humano perfectamente desarrollado con labiales, guturales y dentales entre los pueblos primitivos que han llegado a nuestro conocimiento, a pesar de que muchos de ellos muestran características bien marcadas de los períodos "chelleano, musteriano y acheulleano) y que, por de pronto, son anteriores a los seres humanos anteriores a la Edad de Piedra... Más aún, en este perío-

---

cuenta años, escribe MGR. ROY, se suponía científicamente probada la existencia de numerosos pueblos desprovistos de toda religión; sólo que más tarde esa misma ciencia, mejor informada, admitía que nunca ha habido probablemente pueblos del todo ateos. Algunos años después, la Ciencia volvió a *averiguar* y hallar que al menos la religión de las razas inferiores se reducía a un grosero fetichismo y en modo alguno contenía ideas de un Supremo Dios, ni de una moral religiosa, ni de una organización cultural definida. Sino que, de nuevo, esa misma ciencia llegó a constatar la existencia de todos esos elementos" (*Semaine d'Etnologie Religieuse*, 1912, p. 312).

do cronológicamente tan retrasado encontramos entre tales razas mitos y tradiciones orales que por la belleza de su descripción, su profunda compenetración con la naturaleza y su capacidad para dar cabida a pensamientos grandiosos, pueden muy bien considerarse como preludios de las obras maestras de la literatura mundial" [31].

No tenemos razones convincentes para suponer que los primitivos chinos fuesen una triste excepción a esta ley universal—la única verificada "experimentalmente"—; al menos éstas no nos autorizan para lanzar tales afirmaciones.

"El hombre prehistórico—anotaba otro gran etnólogo, el Padre F. BOUVIER, S. J.—a juzgar por los instrumentos y restos que nos ha legado..., no pudo ser el hombre medio estúpido, ni siquiera el soñador asustadizo, *timens ac tremens*, que se ha forjado la imaginación de algunos hierólogos. Desde el momento en que podemos reconocer sus huellas, se presenta a nuestra vista como un rudo trabajador, capaz de razonar sobre los principios y la utilidad de las cosas... y suficientemente dotado para subir de la contemplación de los objetos que le rodean a la noción de su autor" [32].

Por otra parte, la hipótesis de Luback sobre la arreligiosidad de algunos pueblos primitivos—teoría que, al parecer, admite sin dificultad más de uno de nuestros sinólogos—quedó hace tiempo refutada a medida que progresaban los estudios etnológicos. Pueblos catalogados por él de ateos, se revelaron a los ojos de investigadores más pacientes y perspicaces poseedores de una riqueza insospechada de creencias religiosas. Los Veddas de Ceilán—entre los cuales y un hombre civilizado actual habría, según Haeckel, más distancia que entre un

---

31 SCHMIDT, *European Civilization* (Oxford University), 1936, c. III, *Language*, p. 53.—Conviene también recordar a este propósito las reconstrucciones "artísticas" (el adjetivo es del mismo Schmidt) que de las calaveras neardentalenses hizo el famoso profesor BOULE, por las que deducía que aquel primitivo carecía de posición erguida y era naturalmente incapaz de expresarse por medio del lenguaje. (Cf. IBERO, *Orígenes de la Humanidad*, Madrid, 1934, p. 68-70.)—De los mismos principios evolucionistas han solido *deducir* la promiscuidad sin freno en que vivían los pobres salvajes. De esta última opinión afirma Pinard que es una de las menos científicas que el sabio se ha permitido formular en el campo de la Sociología. (Cf. II, p. 213.)

32 Recherches des Sciences Religieuses, 1911, p. 97.—Aun el mismo LEVY-BRUHL, el incansable propagandista del prelogismo, se ve obligado a afirmar que: "no hay grupo de tan baja cultura en el que no hallemos alguna invención, proceso industrioso o fabricación que admirar". De donde concluye F. RADIN: "los primitivos son tan lógicos como nosotros. No hay indicio de que entre su naturaleza y la nuestra haya diferencia alguna fundamental." (ib. p. 223).

Vedda y un mono o un perro—resultaron estar en posesión de creencias elevadísimas y de un monoteísmo bastante puro. Las observaciones de Shrelow sobre los Aruntas de Australia desmintieron asimismo las afirmaciones demasiado precipitadas de Spencer y Guillén, y los trabajos de Köppers entre los Yaganes de la América del Sur disiparon de una vez para siempre las falsificaciones esparcidas por Darwin y Frazer [33].

Un nuevo postulado muy común entre los etnólogos evolucionistas y admitido—al menos implícitamente por sus partidarios sinólogos—es el de suponer que una cultura material inferior implica necesariamente y es índice de una religión retrasada y bárbara.

Teóricamente y *a priori* no se ve por qué indefectiblemente haya de ser así. Rousseau opinaba que el progreso cultural pervertía al hombre. Y ciertamente, si ponemos los ojos en algunos pueblos actuales de refinadísima civilización, y pensamos por otra en el cúmulo de aberraciones doctrinales que profesan o su ansia por volver al culto de las forestas, al tatuaje y a la magia, con las cuales pretenden sustituir sus antiguas creencias cristianas, tampoco nos sentiremos tentados de apoyar el aforismo.

Pero, a fin de cuentas, aquí no se trata de teorías, sino de hechos, y éstos militan absolutamente en nuestro favor. Existen hoy día pueblos de cultura material muy rudimentaria, equivalente a la de los hombres de la Edad de Piedra, y al mismo tiempo de ideal moral muy elevado y creencias religiosas indiscutiblemente superiores. Tendremos ocasión de comprobarlo con múltiples ejemplos al tratar de las razas primitivas colindantes con la Celeste República.

En las primeras fases históricas en las que sorprendemos al pueblo chino, éste se nos presenta eminentemente religioso. Es un hecho admitido por todos. Sin embargo, a los ojos de un observador superficial, su vida toda aparece flotante en un piélago de prácticas supersticiosas animistas y en un culto bastante desarrollado de los antepasados. Es lo único que han logrado descubrir en aquellas edades De Groot y su escuela. Pero, ¿estamos autorizados, por ese solo fenómeno, a concluir que ésas fueron las creencias primitivas de los chinos? No, y por dos razones distintas. Es preciso, ante todo, someter los hechos a nuevo examen y determinar si tales creencias constituyen el estadio absolutamente primitivo de

---

33 Véanse, por ejemplo, en VACANT, DTC, ar. cit., las etapas, a veces dramáticas, de estos descubrimientos, en los que los partidarios del evolucionismo no hacían más que perder batallas difícilmente ganadas.

la religión china o si se trata más bien de degradaciones sufridas por una fe más pura, que en el caso sería la original. Pero, aun prescindiendo de lo dicho, y tomando en cuenta solamente las características de la religión china tal y como se nos revela en los primeros documentos literarios, la conclusión de los sinólogos evolucionistas es prematura. Supongamos—y la hipótesis no es descabellada, puesto que se verifica a la letra en no pocas razas primitivas actuales—que, por encima de todos esos espíritus inferiores, ancestrales o animistas, reconocen los chinos de la época clásica a un Supremo Señor que manda sobre todos ellos y les comunica limitado poder, un Sér al que asignan prácticamente todos los atributos de un verdadero Dios, y entonces sus hipótesis caen por tierra por muchos visos de científicas y comprobadas con que aparezcan.

Tampoco basta tener en cuenta, como lo pretenden De Groot, Reville, Day y otros, las características religiosas del pueblo chino actual para adivinar cuáles fueron las primitivas creencias del habitante chino que primero habitó sus llanuras. Tomada con esta amplitud, la pretensión es demasiado audaz. La historia comparada de las Religiones nos enseña que las creencias de los pueblos no permanecen estáticas, sino que se hallan sometidas a las corrientes de otras razas colindantes y a las convulsiones históricas de las respectivas edades. Es obvio, pues, que la religión china actual—aun admitiendo los profundos gérmenes de estabilidad de que en todos los órdenes han dado pruebas los celestes—ha tenido que sufrir profundas modificaciones al ponerse en contacto con religiones tan arrolladoras como el Budismo y el Taoísmo, cuya aparición trajo consigo consecuencias verdaderamente revolucionarias al país. Puede asimismo haber en la actualidad prácticas absolutamente ignoradas por los primitivos chinos. El método de razonar es, por lo tanto, defectuoso y falaz.

¿Serán al menos el animismo y el manismo los fundamentos de la religión de los primitivos, y, por lo tanto, de los primeros habitantes de China, como lo pretende un compacto grupo de sinólogos ya citados? Hubo, es verdad, épocas en que la teoría animista iniciada por Taylor estuvo muy en boga, y aun hoy día son numerosos los etnólogos de segundo y tercer orden que continúan defendiéndolo con toda seriedad. No obstante este partido de oposición, creemos que los estudios de Jastrow, W. Schmidt, Graebner y sobre todo de A. Lang (partidario antes acérrimo de la teoría animista, a quien después sus investigaciones con los aborígenes australianos le hicie-

ron cambiar de opinión y convertirlo en enemigo declarado del animismo) han zanjado de una vez para siempre la cuestión. Su refutación, presentada en líneas esquemáticas, se basa en los siguientes hechos, confirmados por diversos autores: 1), el animismo se encuentra de hecho en muy pocas razas primitivas; 2), esas tribus donde existe pertenecen no a estadios primitivos, sino a ciclos más evolucionados; 3), no se *animan* todos los seres de la Naturaleza (como pretenden los animistas), sino sólo algunos; 4), en esos mismos pueblos el animismo puede y debe explicarse como una corrupción de la idea teísta [34].

Tampoco son más sólidos los fundamentos de la teoría manista. Así lo afirma taxativamente el P. SCHMIDT:

"El hecho capital respecto a esta teoría es que en las razas más primitivas el culto a los antepasados aparece muy poco desarrollado, mientras que en sus prácticas aparece en toda nitidez el culto al Supremo Señor. Por otra parte, es casi imposible derivar la mayoría de las divinidades naturistas del culto a los antepasados. Los mismos indígenas hacen de ordinario distinción clara entre ambas categorías. El culto intenso a los antepasados pertenece a una época más reciente y va acompañado de una neta diferenciación entre ellos y las divinidades, con subordinación de los primeros a los segundos. Además, el culto aparece geográficamente demasiado limitado para que se le pueda adjudicar el puesto fundamental que Spenzer le quería atribuir" [35].

Finalmente, los críticos han hallado demasiadas deficiencias, contradicciones y apriorismos en el sociologismo de Durkheim. Ante todo, el número de razas sometidas por él a examen es demasiado reducido y no basta para deducir las conclusiones generales que le adjudica su autor. Pero, lo que es peor, Durkheim interpreta los hechos bajo el prisma de-

---

34 *The Study of Religion*, 1901, p. 182-184. M. MARSOT en el *Dictionnaire de Sociologie*, I, p. 841, insiste mucho en la incapacidad del sentimiento animista para dar origen a cualquier religión, y más a la monoteísta. "Il ne suffit pas à un être quelconque pour provoquer l'admiration et devenir l'objet du culte, d'être animé. Il lui faut en autre, affirmer une puissance, une domination vis-à-vis desquelles on se sent positivement lié et subordonné. Or, cette idée de puissance et de domination déborde manifestement le concept d'animisme."

35 SCHMIDT-LEMONNYER, o. c., p. 217. Así se ha contestado científicamente, y tras largas encuestas que abarcan la mayoría de las razas primitivas existentes, a la solemne aseveración de SPENCER: "Si tomamos el culto a los antepasados en su sentido más amplio, es decir, como el culto a los muertos en general, se trate o no de gentes de la misma sangre, estamos autorizados para concluir que el culto a los antepasados es la raíz común de donde derivan todas las religiones" (*Principles of Sociology*, I, c. 25).

formador de ideas religiosas preconcebidas y en extremo avanzadas. "Durkheim, se ha dicho muy bien, tortura a sus testigos para arrancarles confesiones contrarias a sus pensamientos". O como le acusaba el mismo LOISY: "Durkheim no construye una ciencia de la religión y de la sociedad, sino una metafísica de ambas" [36]. Por lo demás, el influjo de este etnólogo entre los sinólogos que han tratado del origen de la religión china, ha sido, fuera tal vez del caso de Granet, bastante limitado. Diríase que sus disquisiciones metafísicas no ejercen atractivo especial para los entendimientos más prácticos y terreros de sabios chinos formados en escuelas inglesas o americanas.

* * *

En resumidas cuentas, que ninguna de las hipótesis propuestas por los partidarios de la evolución religiosa ha podido resistir los argumentos de una crítica bien razonada. Uno por uno, cual frágiles castillos de naipes, han ido cayendo por tierra los sistemas sobre los cuales se pensaba construir el tan decantado edificio de la evolución religiosa universal. Por el contrario, el concienzudo examen de las razas primitivas existentes en la actualidad—trabajo en el que han gastado sus energías etnólogos de fama universal—ha podido constatar que prácticamente todas esas razas conservan entre sus creencias religiosas la fe en el Supremo Señor, cuyo culto viene a constituir en muchos de los casos el centro de su vida religiosa. Este admirable hallazgo deberá sin duda contarse como uno de los descubrimientos fundamentales del siglo XX en el campo de las ciencias religiosas. He aquí las palabras mismas de algunos grandes etnólogos de hoy día:

"Hubo un tiempo—decía SWANTON, en su discurso inaugural de antropología en los Estados Unidos—en que se creía que el politeísmo había sido la religión primitiva original; pero hoy la opinión contraria es la común entre los científicos" [37].

"Una encuesta progresiva entre las razas más retrasadas de la humanidad tiende a demostrar—leemos en la *Encyclopedia of*

---

36 Sobre las teorías de Durkheim escribe con su habitual competencia PINARD DE LA BOULLAYE, I, c. IX, a. II y III, c. VIII, a. I.—Cf. también dos documentados artículos de PIERRE CHARLES, S. J., contra su discípulo Leyv-Bruhl en "Nouvelle Revue Theologique", 1933. Los mejores etnólogos modernos rechazan el Sociologismo como explicación adecuada del origen de la religión. R. LOWIE lo calificaba de falso, "beyond the possibility of doubt".

37 Cf. también Pinard, II, p. 224.

Religions and Ethics (HASTINGS, protestante)—que en medio de los mitos más ridículos... existe invariablemente entre ellas una concepción elevada, bien que confusa, de un Sér que es autor de todas las cosas y guardián de la conducta moral de los hombres" [38].

"Todos los sabios que han estudiado de cerca esta divinidad (el Sér Supremo)—escribe TH. PREUSS, profesor y director del museo etnológico de Berlín—, reconocen unánimemente que su aparición no se nos presenta como el término de un proceso evolutivo, sino que puede ser muy bien una creación precoz. De hecho, hay casos en los que nada descubrimos fuera de esta divinidad" [39].

"Entre los primitivos actuales—concluye el DR. SCHIESER utilizando los últimos datos de Etnología—la creencia monoteísta se encuentra tanto más pura cuanto más primitivo es su estado cultural" [40].

Y a la misma opinión, con variantes que no alteran la tesis general, se adhieren otros muchos etnólogos de reconocida autoridad, de ideologías religiosas muy diversas, entre otros: J. H. Leuba, N. W. Thomas, A. Bross, Mgr. le Roy, K. Oesterreich, Montaubon, P. Koppers, P. Schebesta, Trilles, B. Ankermann, R. H. Lowis, Pinard de la Boullaye, Tastevin, P. Radin, Fr. Heiler y Graebner.

"Esta larga lista de autores—comenta el P. SCHMIDT al hacer una recensión semejante—atestigua que la cuestión del Supremo Señor entre las razas primitivas ha franqueado fronteras de las contradicciones radicales y de las desdeñosas pretericiones para penetrar en el apacible campo de una serena consideración y de un examen objetivo de los hechos. Hoy día no hay especialista digno de tal nombre que niegue la presencia ni la originalidad de este Supremo Sér. Con frecuencia se reconoce también su arcaísmo etnológico, y por de pronto, nadie se atreve a negarlo categóricamente" [41].

---

38 Vol. IV, palabra "Creation".

39 Citado por DESCOCQS, *Theodicea*, I, 680.

40 Ibídem.

41 SCHMIDT-LEMONNYER, o. c. Algunos de los etnólogos arriba mencionados (Leuba, Radin, Goldenweiser para las tribus de la América del Norte, Koppers y otros religiosos del Verbo Divino para la parte meridional) han llegado a esta misma conclusión. A. Lang, Howit, Wintius y otros han puesto de relieve la religiosidad de las primitivas tribus australianas. Para los primitivos africanos, bástenos transcribir las siguientes líneas con que un misionero de la Congregación del Espíritu Santo resumía en "Revue d'Histoire des Missions", 1938, el resultado de sus exploraciones por el continente africano: "Está de moda el tratar a los negros africanos de fetichistas, animistas y aun de politeístas. Por lo que a mí toca, creo que todos esos epítetos son inmerecidos... Todas las tribus que yo he podido examinar, unas cuarenta, me han parecido fran-

"Y es que las teorías contrarias han fracasado científicamente en su intento de explicar los orígenes religiosos de la humanidad. Estamos autorizados para excluir toda una serie de hipótesis relativas al origen de la noción del Sér Supremo y de la institución religiosa cuyo centro está en la vida de las razas primitivas. Por confesión de los autores de dichas teorías, deberíamos concebir la noción de ese Supremo Sér bajo la forma de una lenta elaboración, llámese ésta mitología, fetichismo, magia, totemismo o animismo. Ahora bien, en los pueblos más primitivos que conocemos, tal evolución no tiene lugar. Por el contrario, los elementos que en los pueblos más arcaicos—en la hipótesis de los adversarios—hubiesen tenido que proceder a la aparición del Supremo Señor, o faltan en absoluto, o se hallan muy poco desarrollados" [42].

¿Cómo explicar entonces la aparición de esos elementos politeístas, perturbadores de la límpida noción del Supremo Sér? Sencillamente, como corrupciones de aquella idea pura de Dios que El mismo imprimió en el corazón del primer hom-

---

camente monoteístas. La mayoría de ellas nada presenta que pueda tildarse de fetichismo... Los nombres divinos que el primitivo invoca, sus proverbios, las amonestaciones hechas a los delincuentes en nombre de la justicia divina..., son otras tantas pruebas que me parecen establecer que la única palabra que conviene a la religión de los Vak-va-my-ama y a sus hermanos de lengua bantú es la de monoteísta" (P. TAVESTIN, profesor del Inst. Cath., de París).

42 Para terminar, he aquí las conclusiones que del estudio de los mejores etnólogos católicos, y sobre todo del P. Schmidt, ha sacado uno de sus fervientes admiradores, el profesor RABEAU:

1) Entre las culturas todavía existentes en el siglo XX puede desgajarse una, apreciable por sus características bien definidas, que representa el período más antiguo de la Humanidad al que etnológicamente podemos subir.

2) Esa cultura corresponde a aquella que en la prehistoria precedió a la más antigua de las conocidas, la cultura del sílex trabajado.

3) Los hombres de esa cultura adoran a un Dios único, espiritual y creador..., como a padre muy bueno y con sentimientos de profunda piedad; de donde debemos concluir que la primitiva Humanidad tenía experiencias religiosas en el pleno sentido que ahora damos a esta palabra.

4) Esas mismas tribus practican una moral que tiene a Dios por legislador y remunerador.

5) Por lo tanto, debemos afirmar que el Supremo Señor de los primitivos poseía los atributos del Dios del pensamiento especulativo, del de la tradición y del de la experiencia religiosa..., que en el fondo no hay más que una idea de Dios, y que ésta coincide con la que se forman los cristianos.

6) Por lo tanto, la ley de la "entropía social", según la cual la espiritualidad decrece a la misma medida que el aumento de goces mundanos, nos permite concluir que el monoteísmo fué la religión de los orígenes de la Humanidad y que aquellas épocas debieron conocer un monoteísmo más puro aún que el de nuestros primitivos actuales. (Cf. su obra: *Dieu*, París, 1930, p. 33-36.)

bre al crearlo a su imagen y semejanza. El politeísmo no pudo proceder del monoteísmo sino como el error procede de la verdad, por vía de negación y olvido: "propter ignorantiam veri Dei, dice el Doctor Angélico, cuius excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis propter pulchritudinem seu virtutem, divinitatis cultum exhibuerunt" [43]. O como escribe MGR. FREPPEL: "cuando la idea de un Sér Supremo quedó alterada en la mente de los hombres, éstos cesaron de concentrar en él su atención para repartirla entre otras muchas divinidades inferiores. Así nacieron el panteísmo naturalista, el antropomorfismo y la idolatría" [44].

Y el P. Schmidt es de opinión de que este fenómeno puede probarse aun en el campo rigurosamente científico, al menos por lo que se refiere a bastantes pueblos que han traspasado ya los umbrales de la cultura primitiva. Tal es también la conclusión a la que ha llegado en sus investigaciones arqueológicas el DR. LANGDON, profesor de Asiriología en Oxford y una de las más competentes autoridades actuales en inscripciones cuneiformes y en prehistoria del Próximo Oriente. Las afirmaciones del gran "scholar" inglés fueron de capital interés para el estudio de la prehistoria bíblica y aun lograron echar por tierra inveterados prejuicios que se aceptaban con toda naturalidad entre los seguidores de la escuela racionalista.

"La prueba que aduzco—escribe el eminente arqueólogo—y las razones con que apoyo mi opinión, tan opuesta a otros puntos de vista adoptados sin dificultad, han sido establecidas con el mayor cuidado y teniendo en cuenta los argumentos de la crítica adversa. Afirmo, pues, con la más profunda convicción, que mi conclusión ha sido determinada únicamente por el estudio serio de los hechos, y en modo alguno temerariamente". Y, ¿cuál es su conclusión? "*Según mi parecer, la historia de la primitiva religión del hombre nos revela el rápido descenso del monoteísmo a un extremado politeísmo y a una extensión de la creencia al culto de los maléficos espíritus. Es en realidad de verdad la historia de la caída del primer hombre*" [45].

* * *

Y baste lo dicho para nuestro intento de poner en relieve la inconsistencia doctrinal en que basan nuestros adversarios

---

43 2.2.

44 DTC, palabra "Idolatrie". Según opinión de muchos escritores del siglo XVIII, el origen de la idolatría sería bastante diferente.

45 Citado por R. H. MATHEWS en su folleto: *An Examination of the Terms used for God in Chinese*, 1938, p. 5. ¿Adquirió el primitivo este

sus teorías evolucionistas de la religión china. Se habrá notado que nuestra posición ha sido meramente defensiva. A sus argumentos, basados en apriorismos o apoyados en una ciencia etnológica que va pasando de moda, hemos querido responder con pruebas tomadas de etnólogos de fama universal cuyo nombre hace autoridad en la materia.

¿Será posible avanzar un paso más y presentarles batalla en el campo mismo de las ciencias positivas? En otras palabras, ¿podrá la ciencia etnológico-religiosa, aplicando a la Celeste República el método de sus ciclos culturales u otro parecido, resolvernos satisfactoriamente los principales datos del presente problema?

Debemos confesar que, hablando con todo rigor, y en el estado rudimentario en que se hallan las ciencias etnológicas en este país, todavía no. Como indicamos más arriba, las capas culturales de la China neolítica que se nos revelan en las inscripciones óseas de Honan, son infinitamente más desarrolladas que las de otros pueblos primitivos actualmente existentes. Por otra parte, los dos únicos caminos etnológicos que, según nuestra humilde opinión, podrían tomarse, apenas si están desbrozados aún. Así que no se tomen las soluciones que vamos a proponer sino como meras indicaciones fragmentarias o a lo más como ensayos aproximativos que algún día tal vez puedan ser de utilidad a los que quieran adentrarse en el estudio de los orígenes religiosos del pueblo chino.

El primer método consistirá en examinar la cultura y las creencias religiosas de las razas aborígenes del país y en buscar las relaciones que existieron entre ellas y los primitivos habitantes del Celeste Imperio. La fe religiosa de esos pueblos de estancada cultura podría ser un indicio bastante seguro para discernir la naturaleza de las creencias de los primitivos chinos.

Como es sabido, porciones considerables de las actuales provincias de Yünnan, Kweichow, Szechuan, Kwangsi y Kwantong, están pobladas por grupos étnicos de cultura mucho más retrasada que la de los chinos. Para más de un autor ellos re-

---

conocimiento por la mera contemplación de las maravillas del mundo "ex his quae facta sunt", o son esas creencias restos de la primitiva revelación hecha al hombre en el Paraíso terrenal y transmitida a través de las generaciones? Los autores no coinciden. Cf. LAGRANGE, *Les Religions Sémitiques*, p. 2-3; DE BROGLIE. *Histoire des Religions*, p. 81; SCHMIDT-LEMONNYER, o. c., p. 353, etc. El P. MAINAGE, O. P., asevera que no aparecen entre los primitivos modernos indicios suficientes para que sostengamos que se trata de reliquias de una primitiva revelación. Parecida es la conclusión de PINARD, aunque enunciada en tonos más modestos.

presentan restos de la raza que primero habitó el suelo de China. Hay quienes los consideran como un tronco común sin más diferencia que la de haber quedado retrasados culturalmente y relegados poco a poco por razas superiores a los rincones más inaccesibles del imperio. Los grupos principales son los de los Lo-los, que habitan extensas franjas de las provincias occidentales del Sur, y que son, si hemos de dar crédito a las descripciones de algunos viajeros, los orientales que por su talla y facciones más se acercan al tipo occidental; los Yao, que pueblan regiones anamitas colindantes con China y partes del Yünnan, Kwangsi, Kweichow y Kwangton, tipos de talla superior a la mediana, color broncíneo, frente ancha y corrida y ojos menos oblicuos que los de los chinos; los Loi o habitantes de la remota isla de Hainan, que, ocultos entre solitarias montañas, conservan todavía su independencia política junto con un folklore riquísimo y de antigüedad considerable; y por fin, los Miao, que aproximadamente ocupan el mismo territorio de los Yao, aunque sin mezclarse con ellos en su vida social.

Etnológicamente los aborígenes continúan siendo para nosotros un enigma. Ni su punto de origen, ni los desplazamientos sucesivos nos son cónocidos con certeza histórica, sino solamente a través de sus leyendas. De las alusiones de los Libros Clásicos sólo podemos deducir que ya en el segundo milenario antes de nuestra era, y probablemente aun en fecha anterior, algunas de las tribus estaban firmemente establecidas dentro del territorio chino y que con sus insurrecciones fueron causa de que la joven raza china, ardiente y enemiga de rivalidades, organizase contra ellas expediciones punitivas que las obligaron a retroceder a las provincias meridionales.

Considerados como bárbaros por los historiadores chinos, y tratados como "chacales o hienas" por Confucio y Mencio, estos aborígenes han vivido durante cuarenta siglos al margen prácticamente de la civilización nacional, la cual, aun en los períodos más gloriosos de su historia, en que irradiaba sus rayos de esplendor a Oriente y Occidente, nunca tuvo una mirada de benevolencia para aquellas gentes, que fueron tal vez los primeros habitantes de su territorio.

Desde el punto de vista religioso, sus creencias van revelándosenos a medida que progresan los estudios acerca de su vida y tradiciones. En nuestras páginas debemos por de pronto relegar al olvido todo un fárrago de relaciones escritas por viajeros superficiales que no tuvieron tiempo para entablar contacto directo con los habitantes. Según algunos de ellos, los

aborígenes constituirían una raza exenta de todo culto y sin ninguna divinidad a la que adoren. Otros, en cambio, nos los describen como empapados en el más crudo animismo.

Hasta fechas todavía no lejanas, las relaciones de un considerable número de misioneros tampoco eran lo satisfactorias que hubiera sido de desear. Aterrados por el cúmulo de prácticas supersticiosas de que está impregnada la vida de los paganos, han sido en ocasiones demasiado fáciles en generalizar sus afirmaciones sobre la religiosidad de los aborígenes, sin detenerse a examinar si por encima de todas esas aberraciones brilla todavía alguna chispita de verdad.

Con todo, también en este punto empieza a cambiar la mentalidad de los misioneros. Dignos de todo elogio son los ensayos llevados a cabo por diversos miembros de las Misiones Extranjeras de París, a cuyo cuidado está confiada la evangelización de los territorios aborígenes. La serie de artículos publicados en "Anthropos" (1913) por el P. Lietard, los trabajos del P. Vial sobre la religión de los Lo-los, y los del P. Savina referentes a las creencias de los Miao, son una excelente contribución de la parte católica. Los protestantes van mucho más adelantados que nosotros en la presente labor. Además de numerosas biografías escritas por misioneros, y los numerosos boletines que aparecen regularmente en sus publicaciones periódicas, sobre todo en su órgano oficial, *The Chinese Recorder,* es digno de mención su *Journal of the West China Border Research,* dedicado exclusivamente al estudio de las provincias occidentales con énfasis peculiar en los problemas de aborígenes. También el gobierno chino, por medio de su supremo órgano cultural, la *Academia Sinica,* ha enviado sus especialistas a fin de que estudien el lenguaje y costumbres de estas razas.

Según los estudios del ya mencionado P. Lietard, varias de las tribus sometidas por él a examen reconocen la existencia de un Supremo Sér de quien dependen las divinidades inferiores. No pocos grupos conservan tradiciones sobre el diluvio, reconocen la inmortalidad del alma y—fenómeno curioso de origen indeterminado—veneran el símbolo de la cruz como remedio contra las enfermedades y defensa contra los asaltos del demonio. Los Lo-los creen también en un Supremo Señor (kezde) que engendró el cielo blanco y la negra tierra. En la época en que ambos elementos no estaban todavía separados, Kedze y Gage hicieron su separación, decretando después la formación del hombre con tierra transportada del Occidente. Poseen asimismo tradiciones sobre el diluvio universal, de

cuyas aguas se escaparon algunos supervivientes encaramados a un bambú, árbol que desde entonces veneran ellos con particular interés [46].

Más definidas son todavía, si cabe, las creencias de los Miao. Su Dios Supremo, a quien designan con el nombre chino de Cielo (Ndo), es el que hizo la tierra, el que gobierna a los hombres y los castiga enviando enfermedades. El Miao, según el P. Savina, reconoce la soberanía absoluta de ese Supremo Señor sobre los hombres, tanto en este mundo como en el otro, y confiesa su propia dependencia de Él. Está convencido de que no puede escapar a su dominio: "el Señor del Cielo me ve", dice el Miao a cada instante. Y en sus enfermedades espera su curación de su poder, transmitido por un agorero o chamán. "Los Miao son—concluye SAVINA—monoteístas, y aunque admiten la existencia de divinidades inferiores, pero éstas se hallan siempre subordinadas al Supremo Señor" [47].

Sus tradiciones sobre la creación del mundo y del primer hombre en particular, sobre el paraíso terrestre, la caída de los primeros padres, el diluvio universal y la dispersión de la raza humana después de la confusión de lenguas, están narradas con tal exuberancia de detalles, muchas veces verdaderos, otras mezclados con elementos confusos de carácter mitológico, que a autores entusiastas de la conservación de la primitiva revelación les parece encontrar aquí el ejemplar más auténtico y la confirmación ideal, tan ardientemente defendida. Lammenais, De Bonnett, Pauthier y los de su escuela se hubieran alegrado de conocer estos detalles. Pero no adelantemos conclusiones [48].

---

46 "Anthropos", VI, p. 324-5.

47 SAVINA, *Histoire des Miao*, Hongkong, 1930. El autor es especialista en varios dialectos aborígenes del SO. de la China y del Annan. Algunos de sus estudios lingüísticos han sido premiados por la Academia de Bellas Artes de París.

48 Por lo demás, la tradición diluviana está muy lejos de circunscribirse a estas tribus; el P SCHMIDT la ha encontrado en otras antiquísimas razas. Más singular nos parece la tradición de los Miao sobre la dispersión del género humano después de la confusión de lenguas: "Como los hombres se multiplicasen sobre la tierra, intentaron subir al Cielo por medio de una escalera. Pero el Señor del Cielo, que les estaba aguardando, echó abajo a todos los que se habían subido. Antes los hombres hablaban una sola lengua; a partir de esta fecha, cada familia habló la suya propia. Al ver que no podían entenderse, optaron por separarse. Tal fué el origen de las lenguas que se hablan en la tierra" (o. c., p. 246). Compárese el párrafo transcrito con Gen 11, 1-9. ¿Cuándo y cómo se verificó el influjo del texto sagrado?

Porque antes de llegar a ellas es preciso plantear una serie de problemas y ver las respuestas adecuadas que se pueden dar.

En primer lugar, ¿cuál es la antigüedad prehistórica de estas tribus? ¿Es razonable catalogarlas, si no todas, al menos algunas de ellas, entre las razas retardatarias que no hace mucho abandonaron el estadio cultural de los primitivos actuales? No sabemos qué responderán a esto los etnólogos de profesión, que son los que, a fin de cuentas, tienen la palabra. Por una parte, la sencillez de la vida que profesan, lo poco desarrollado que en muchos aspectos se halla su nivel cultural y el sello de indudable arcaísmo que llevan algunas de sus tradiciones, sugieren una respuesta afirmativa, al menos para aquellos grupos que han logrado continuar desligados del influjo de la civilización china. A conservar la misma estabilidad contribuyen los matrimonios, que nunca se contraen sino entre individuos de la misma raza, puesto que obrar de otro modo sería inferir grave injuria a los antepasados. "El pueblo Miao—nos dice el P. Savina—es inmutable en todo: en sus construcciones, en su lengua y en sus costumbres. On est Miao ou on n'est pas, et quant l'on est, on l'est pour toujours". Por otro lado, sin embargo, un detallado examen de su vestimenta, instrumentos de labranza, escritura rudimentaria, etcétera, da como resultado que se trata de una raza que hace mucho sobrepasó los primitivos estadios de la cultura humana. Queda, pues, la cuestión confiada a los peritos [49].

La segunda pregunta que requiere solución es la de determinar qué vínculos raciales existen entre los aborígenes y la raza china propiamente tal. ¿Pertenecen ambos a un tronco común? ¿Hubo al menos épocas en que ambas ramas llevaron vida uniforme hasta que, por razones que a nosotros se nos ocultan, la separación definitiva los apartó geográfica y culturalmente? Por lo que toca a la tribu Miao, la mayoría de los autores que hemos podido consultar se inclina a asignarles un origen racial distinto del de los chinos. Encuentran entre ambos diferencias fisiológicas demasiado acentuadas para que tengan un origen común. La tradición oral conservada entre ellos nos refiere que los Miao proceden del lejano Occidente; los Lo-lo, de las regiones tibetanas, y los Yao, de algún país oriental no bien definido. Pero, evidentemente, estas informaciones están lejos de ser fidedignas. La solución final dependerá de un estudio antropológico más extenso y del examen

---

49 Ib., *Les croyances des Miaos*, Passim.

comparativo del folklore de los aborígenes y de los chinos, pues no es esencial que ambos pertenezcan a la misma raza con tal de que hayan convivido juntos desde tiempos remotísimos. Aparentemente, los ritos funerarios, el culto a los antepasados y las prácticas mágicas apuntan en esta dirección, aunque sin dar respuesta plenamente satisfactoria al problema.

En último lugar—y es la interrogante principal— la fe monoteísta, que forma el centro de la vida religiosa de alguna de las tribus, ¿es tan antigua como la raza misma, o hay que atribuirla más bien a diversos contactos habidos con diversos pueblos en fecha muy posterior? Las respuestas varían según las creencias religiosas y teorías personales de los autores que las estudian. Para Savina, las creencias de los Miao constituyen sin género de duda restos de la primitiva revelación, preciosas perlas de la fe de los primeros hombres en Dios. Verdadero Judío errante, el pueblo Miao podría levantarse al oír la narración del primer capítulo del Génesis y decir: "Cela est vrai, j'y étais". Por nuestra parte, creemos que es demasiado afirmar. Indudablemente, una buena parte de los aborígenes actuales conservan tradiciones con elementos de origen reciente. Cuántos y cuáles son, es difícil concretar, así como tampoco la fecha de su inserción en el folklore popular. Con todo, si una vez verificada la depuración quedase todavía en pie la fe en un Supremo Señor, nuestro razonamiento conservaría todavía su vigor y sería una confirmación más de las pruebas indirectas de Etnología en favor del primitivo monoteísmo de los chinos.

Un segundo método de abordar el problema será el estudio detenido de las razas primitivas todavía existentes en regiones no muy alejadas geográficamente de China. Cualquier trabajo de investigación relacionado con prehistoria china no puede hoy día prescindir de los magníficos resultados obtenidos por la Etnología religiosa, a no ser que pretenda levantar todo el edificio cultural de este país sobre bases apriorísticas imaginadas para satisfacer ciertos anhelos de partidismo doctrinal y no para promover el adelanto de la verdadera ciencia sinológica. Para decirlo con las palabras de un etnólogo de nuestros días:

"Al tratarse de los orígenes de China, es preciso tener bien en cuenta los siguientes hechos: Que el Celeste Imperio no es más que un eslabón en la larga cadena de difusión étnica y cultural de la enorme área de la Eurasia—la cuna de la civilización—. Por lo tanto, lo que pudiera llamarse "doctrina monroísta

sinológica", según la cual la civilización china representaría y estaría basada en una entidad antropológica y cultural aparte que tuvo su origen en una atmósfera de aislamiento de todos los demás pueblos..., es una concepción que se halla en abierta contradicción con los hechos etnológicos conocidos. Por consiguiente, *todo análisis serio de los orígenes culturales en China debe tener en cuenta las manifestaciones similares y de algún modo relacionadas del resto del Asia, del Japón y de las islas del Pacífico*" [50].

Los pasos preliminares de estudio tan cautivador están dados ya al descubrirnos los etnólogos la existencia de varios grupos de razas primitivas en diversas latitudes del continente asiático y revelarnos las creencias religiosas que profesan. Mencionemos brevemente los resultados obtenidos con algunos de los principales grupos.

Dirigiendo nuestra mirada al NE. de China, daremos inmediatamente con dos de esas razas: con los Koriakos en la península de Kamchatka y con los Ainus en la parte septentrional del Japón, en las inaccesibles soledades de Yedo. Por testimonio unánime de los etnólogos, ambos pueblos pertenecen a un grupo cultural característico que ha recibido el nombre de *civilización ártica* y cuyos representantes son en Europa los Samoyedos y Lapones, que desde las costas del Mar Blanco se extienden hasta las extremidades de la Siberia asiática y componen en América las tribus aborígenes del N. de California.

Combinando las conclusiones de la Etnología y de la Prehistoria se ha podido establecer (y los resultados han sido adoptados por sabios de fama mundial, como Breuil, Obermaier, Burkitt, Heine-Gelder, Menghin y Schmidt) que la cultura de estas razas corresponde a la de la época paleolítica: paleolítico anterior, medio e inferior, caracterizado por el uso de la piedra tallada, el desconocimiento de la agricultura y de la cría de animales domésticos. Conclusión importantísima de esta equivalencia cultural: las creencias religiosas de estos pueblos nos representan asimismo con bastante exactitud y aproximación las que profesaban aquellas gentes del paleolítico, es decir, las razas más antiguas que han llegado hasta nuestro conocimiento. Más aún:

"Es lógico el suponer que la religión de los comienzos de la humanidad debió de ser, si no más desarrollada, al menos más pura que la de los primitivos actuales. De hecho, estos grupos son retardatarios, y, por lo tanto, degenerados, y su civilización

50 "Collectanea Commissionis Synodalis", Pekín, agosto 1938, p. 352.

debe considerarse más bien senil que primitiva. La humanidad poseía en sus comienzos más vigor, sencillez y espontaneidad" [51].

Con respecto a China, estas tribus ofrecen la inestimable ventaja de ser culturalmente contemporáneos del problemático Homo Pekinensis, cuyas facciones están llegando hasta nosotros tan desfiguradas al trasluz de ciertos antropólogos evolucionistas contemporáneos.

De la religión de estos grupos de primitivos, basten para nosotros las siguientes sumarias indicaciones. Las creencias de los Koriakos han sido estudiadas principalmente por R. Johelson, quien reconoce el importantísimo puesto que entre ellas guarda el Supremo Señor, aunque opina que su concepto no es ya preciso y neto, sino mezclado de cierta vaguedad. Los nombres con los que se le designa son: "El que está allá arriba", "El que vigila", "Universo" y "Trueno". Sus ideas cosmogónicas son relativamente pobres: el mundo y los hombres fueron creados por un Sér a quien llaman Gran Cuervo, que es un personaje del Supremo Señor y la personificación del principio vital de la naturaleza. El ya no se injiere en los negocios humanos, aunque de El proceden las hambres y las calamidades, y en su mano está la vida de los hombres, cuya duración está escrita en el cielo [52]. El folklore de los Ainus viene también recibiendo estos años creciente interés de parte de un distinguido grupo de etnólogos. El mejor estudio que conocemos se debe al pastor protestante Rev. J. Batchelor: *The Ainu of Japan* (1892-1912). Según este autor, por encima de todas las prácticas supersticiosas y de los cultos inferiores (entre los que sale la veneración del oso, a quien suponen progenitor de su primer antepasado) se halla el culto al Supremo Señor, a quien designan con los nombres de *tuntu* (columna fundamental), *kamu* (altísimo, cielo, óptimo, fortísimo), *pase kamui* (dios del cielo), *sinda* (creador, juez y regulador del mundo). El es la fuerza siempre viviente y generadora de la vida, el Sér inteligente de la naturaleza a quien son responsables todas las demás divinidades. Consideran como mediadores entre El y los hombres al fuego, a los antepasados, etc. Tienen muy desarrollado el culto ancestral, con ceremonias en muchos casos semejantes a las de los chinos. Dicen los Ainus que cada hombre tiene capacidad para conocer al Supremo

---

51 Magnin, *Apologétique*, p. 187.
52 Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. III, p. 390s.

Señor y para ponerse en contacto con El por medio de la oración [53].

Idéntico será el resultado que obtendremos si dirigimos una rápida mirada a las razas primitivas aún subsistentes en las regiones del S. y SO. del Celeste Imperio. Su estudio no deja de tener para nosotros cierto interés, pues no faltan antropólogos para quienes la raza china traería su origen, no de las regiones del Asia Central, como antes se creía, sino de alguno de los pueblos que habitan los mares del Sur.

Al SO. del continente encontramos en primer lugar a los Negritos filipinos, estudiados etnológicamente por el R. P. Vanoverberg, enviado con tal fin a aquel archipiélago por Pío XI. La religión de esas tribus es elevada y viviente. El Supremo Señor a quien adoran es el creador del mundo, incorpóreo e invisible. Las oraciones con que imploran su auxilio muestran que le consideran como a un Sér lleno de bondad. Le ofrecen como ofrendas las primicias de sus productos. "Entre los Negritos no aparecen restos de superstición ni tienen miedo a los muertos, quienes van, si han sido buenos, allí donde se está bien, y si perversos, allí donde se está mal" [54].

Los Andamanes ocupan una extensa cadena de islitas escalonadas de N. a S. en el Océano Indico, en las proximidades de Malaca y Siam. Entre sus concepciones religiosas, y envuelta en una baraúnda de animismo, resalta la noción del Supremo Sér, Puluga, que vive en el cielo con su mujer, sus hijos y sus ministros [55].

Y, para concluir, dos palabras sobre los Pigmeos de Semang, pobladores actuales de diversas regiones de la península de Malaca. Los etnólogos han mostrado peculiar interés por el estudio de este grupo racial, que es—así lo cree el P. Schmidt con otras autoridades—restos de un tipo cultural único en el mundo, y pertenece a la Edad de Madera, que cronológicamente debió preceder a la aparición de la Edad de Piedra.

Los estudios del P. Schebesta, S. V. D., quien además de

---

53 Ib., p. 450-490. Un resumido estudio sobre el mismo tema en *Dictionnaire de Sociologie*, I, pal. "Ainu".

54 Rabeau, o. c., p. 54. Cf. EUI, vol. XXXVIII, palabra "Negritos".

55 Cf. el artículo extremadamente erudito del Prof. Pettazoni en la EIt, Traccani, palabra "Andamane". La original teoría del sabio italiano sobre el "uranismo" de los dioses supremos ha quedado ampliamente refutada por Pinard, I, p. 398s., y por Schmidt-Lemonnyer, *L'Origine de la Religion*, p. 243.

conocer la lengua vivió durante algunos años en medio de ellos, han iluminado facetas desconocidas y en extremo interesantes de su vida religiosa y cultural. Por ejemplo, las que siguen:

"El tren de vida cotidiana que llevan estas tribus, y que apenas deja traslucir nada de su aspecto religioso, podría inducir a alguno a considerarlos desprovistos de toda religión. Y, sin embargo, no es así. Esa vida religiosa existe. Los Semang admiten la vida de ultratumba, la cual, aunque concebida con imágenes distintas, corresponde en líneas generales a la de nuestro cielo. En éste colocan a varios personajes celestes conocidos por el nombre malayo de *Oran Hidop* u hombres no sujetos a la muerte... El mayor y más potente de todos ellos es Karey. Su aspecto nada tiene de Semang; es blanco, de elevada talla y de una noble cabeza coronada por plateados cabellos. Nadie puede acercarse a El so pena de quedar reducido a cenizas, porque quema como fuego violento. Karey es también el señor del trueno, el que lanza los relámpagos y el que aniquila a los hombres que se atreven a violar sus mandatos. El es también quien envía las enfermedades, excepto algunas. Los Semang le acusan a veces de crueldad porque no castiga a los que se han hecho culpables de alguna grave infracción" [56].

Asentemos, pues, una vez más, apoyados en los resultados de la Etnología moderna, que los primitivos actuales del Asia Oriental son todavía monoteístas. Y estos pueblos, que, por la configuración geográfica de sus respectivos países, parecen rodear cual fantástico arco los límites del Celeste Imperio, son los vestigios más lejanos de los pobladores del continente asiático llegados a nuestro conocimiento y científicamente estudiados. Ahora bien, si en todas partes, dentro de esta área inmensa, nuestros primitivos pueblos profesan la fe en un Supremo Señor, tendremos que confesar que esa creencia constituye una parte esencial de la civilización humana más antigua. Así es. Pero todavía podemos adelantar una pregunta más: *¿por qué no podremos afirmar lo mismo acerca de los primeros habitantes del suelo chino, que probablemente caían dentro del ingente círculo de pueblos?*

Las deducciones científicas militan plenamente a nuestro favor, y a falta de datos positivos, ésa sería la posición del hombre de ciencia que abordase el problema sin prejuicios doctrinales. Es verdad que, a fin de que nuestra inducción fuese completa, deberíamos saber cuál fué la raza que primero habitó el territorio chino y cuál en concreto su nivel cultural y religioso. En el estado actual de conocimientos pre-

---

56 Etudes, 1924.

históricos, lo primero no nos es dado saber con certeza, y lo segundo es difícil que lo lleguemos a dilucidar mientras nuestro Homo Pekinensis esté en manos de partidarios de un ciego evolucionismo que necesita dar tiempo al tiempo a fin de que los profundos huecos dejados al aire por sus aventuradas hipótesis puedan llenarse poco a poco con un sér semianimal que paulatinamente va adquiriendo facciones humanas, más tarde la facultad de hablar y por fin, Dios sabe cuándo, la capacidad de experimentar sentimientos religiosos [57].

Es, sin embargo, de esperar que, a medida que progresan en China las ciencias etnológicas, tal vez el método de los ciclos culturales, propuesto por la escuela históricocultural del P. Schmidt, nos ahorre ese largo compás de espera. Hay ante todo un hecho bien averiguado que conviene constatar con toda nitidez para salir al encuentro de ciertos sabios que confían poder encontrar en futuras excavaciones antropológicas datos con que refutar nuestra posición actual:

"Los hombres del paleolítico inferior—contemporáneos de nuestro Homo Pekinensis—no eran más primitivos que nuestros primitivos actuales... Más aún, comparados con algunos grupos raciales de nuestros días, poseían una civilización superior y más desarrollada... Por consiguiente, la Prehistoria no puede ofrecernos ulteriores detalles sobre el origen de la religión y sobre el conjunto de la cultura humana que los suministrados ya por la Etnología" [58].

Cuáles son éstas por lo que al paleolítico se refiere, lo hemos visto ya y no es menester insistir de nuevo en ello. Que a lo largo de las subsiguientes épocas prehistóricas, y principalmente durante el neolítico, que desde el punto de vista cultural debió parecerse bastante a nuestro revolucionario siglo XX, esas creencias sufrieron hondas y dolorosas transformaciones, o por mejor decir, deterioraciones, es verdad bien adquirida por los amantes de la historia comparada de las religiones. Particularmente entre los pastores nómadas de las

---

57 Si los antropólogos en cuestión se limitaran a relatar los hechos y no se metieran a construir teorías filosóficas, serían de incalculable ayuda para esclarecer el espinoso problema de los orígenes religiosos de China. "Collectanea Commissionis Synodalis", 1932, p. 1092s., ha reproducido un artículo del P. Schmidt sobre el parentesco folklórico del Sinanthropus y el de algunas tribus primitivas del Asia Oriental, por las que deducía que aquellos primeros habitantes del suelo chino abrigaban también sentimientos verdaderamente humanos, y de ningún modo costumbres groseras y repugnantes, cuadro, como se ve, bastante diverso del trazado por algunos peritos en Antropología.

58 MANGIN en "Apologétique", p. 184.

estepas asiáticas, el Sér Supremo fué perdiendo su personalidad y revistiendo atributos mitológicos al mismo tiempo que hacía frente a la concurrencia ofrecida por la aparición de otras divinidades inferiores.

Existe al N. de China un gran pueblo de gran influjo cultural y económico, junto con la potente civilización del Asia Central (donde al presente se están excavando riquísimos tesoros de cultura grecoíndica y descubriendo las célebres caravanas de la ruta de las sedas), un pueblo que dejó honda huella en la formación del Celeste Imperio. Es el pueblo mogol, que, al finalizarse la época paleolítica, habitaba las estepas norteñas, llevando la vida aventurera de los pastores nómadas. También ellos debieron dar culto a un Supremo Señor, protector de sus ganados y guía de sus correrías. Pero el hecho de pasar las interminables noches invernales cuajadas de estrellas, que al tachonar el firmamento le imprimen un resplandor azulado inconfundible, los indujo paulatinamente a identificar al Señor de lo Alto con el autor del cielo azul y más tarde con éste mismo.

A principios del neolítico, al derretirse los últimos glaciares, aquellas tribus pastoriles, vigorosas y fuertemente organizadas, empezaron su marcha expansional hacia el Sur, a convertirse en agrícolas y más tarde a formar las grandes civilizaciones. Su panteón fué aumentando también. Con la prevalencia temporal del matriarcado entró en escena el culto a la Tierra-Madre, esposa del Cielo, y a veces muy poco inferior a éste. El culto a los antepasados adquirió también inusitado esplendor: las tribus de pastores y de campesinos veneran al fundador de su clan, en tanto que en las de los guerreros este mismo culto toma la forma de la veneración a los héroes. Los ritos se multiplican considerablemente y empiezan a vislumbrarse las actividades de una casta sacerdotal.

Un paso más y llegamos a las grandes civilizaciones terciarias, en las que tiene lugar, entre otros notables fenómenos de evolución religiosa, la elaboración, lenta pero continua, de las religiones históricas. Los panteones que en la época anterior sufrieron un notable eclipse y se revelaron con marcada tendencia hacia un burdo politeísmo, vuelven a formarse una vez más, pero ésta bajo la presidencia de un gran Supremo Señor. No es fácil determinar las razones de este rápido viraje, de grandes consecuencias para el futuro. Los cultos inferiores están, con todo, muy lejos de desaparecer. Pululan por doquier el animismo, el manismo y la magia. La centralización política y la reflexión teológica son asimismo factores

dignos de consideración, que más bien favorecen la vuelta al Supremo Sér, sin restituirlo a su excelso puesto primitivo.

Y henos también aquí, traídos como de la mano, a la época en que el pueblo chino, desde hace siglos en período de ebullición y resurgimiento, conoce una pujante civilización que se nos revelará en las inscripciones de la dinastía Shang, una de las más progresivas y revolucionarias que ha conocido el país en toda su historia.

PRUDENCIO DAMBORIENA, S. J.

Notas, textos y comentarios.

Navarra y Mallorca en Trento.

NAVARRA [1]

Esta obra, premiada en el X Concurso de la "BIBLIOTECA OLAVE", representa, en sus aspectos cuantitativo y cualitativo, una de las más insignes aportaciones hispánicas a la Conmemoración del IV Centenario del Concilio Tridentino.

Por su extensión, el libro de G. ofrece un interés considerable, tanto en su primera parte, relativa a los navarros en Trento, como en la segunda, que aborda el amplio tema de la Reforma Tridentina en la Diócesis de Pamplona hasta el año 1777, en que surge el Seminario iruñense como fruto precioso de la acomodación a las decisiones conciliares.

Aplicando el calificativo "navarro" a los naturales del antiguo reino de Navarra y a los Obispos de Pamplona que, aun sin ser nacidos en esa tierra, representaron oficialmente a su Diócesis en el Concilio, estudia el autor en la primera parte, dedicando a cada personaje un capítulo, la serie de navarros que pasaron durante las tres épocas tridentinas por la ciudad del Adige, y en cada caso acentúa la actuación sinodal y mentalidad de dichos conciliares. Todavía más; cuando se trata de tridentinos desconocidos, elabora acertadamente, gracias al empleo de nuevos y abundantes datos, muy útiles relatos biográficos para la Historia de Navarra y de España.

Bajo estas directrices, la primera parte se desarrolla en nueve capítulos, que se ocupan, respectivamente, de D. Domingo Gaztelu y Guibelalde, D. Francisco de Navarra, Obispo de Badajoz; Fr. Bartolomé Carranza de Miranda, D. Alvaro de Moscoso, Obispo de Pamplona; D. Diego Ramírez Sedeño de Fuenleal, Obispo de la misma ciudad; Doctor Miguel de Itero, Doctor Miguel de Oronsuspe, D. Pedro de Albret (o Labrit) y Navarra, Obispo de Comminges (Francia) y D. Martín de Gaztelu, Secretario Real.

Anteriormente a G. había sido tratado dicho tema navarro por Arigita; pero por haber éste utilizado escasísimas fuentes

---

1 Goñi Gaziambide, José, Pbro., *Los navarros en el Concilio de Trento y la Reforma Tridentina en la Diócesis de Pamplona.*—"Pampilonensia". Publicaciones del Seminario Diocesano de Pamplona, serie A, volumen II (Pamplona, 1947) 391.

su trabajo resulta muy imperfecto. Asimismo, son del todo insuficientes los registros de De la Quadra Salcedo y de Sáinz de Baranda. Más particularmente se ha escrito sobre Oronsuspe y los hermanos Gaztelu por el R. P. Pérez Goyena, S. I., y D. Antonio Marichalar; mas como aquél escribió para un diario sin ánimo de agotar la materia y éste no tuvo a mano la obra de Susta, ha tenido G. que perfeccionar el cuadro biográfico de estos personajes—y, por los motivos ha poco apuntados, el de los restantes navarros tridentinos—valiéndose de las más recientes investigaciones y de sus muchos y felices hallazgos en los Archivos de la Real Academia de la Historia, Simancas, Pamplona y otros.

Quede, pues, bien asentado que esta primera parte es lo más completo que hasta el presente se ha escrito en lo referente a la colaboración navarra en Trento.

Dentro de este conjunto de capítulos merecen señalarse algunos. Tales son los dedicados al Obispo de Badajoz y al dominico Carranza—figuras conciliares navarras que se destacan sobre las demás por su labor dogmática—, pues ambos han sido redactados sobria y concentradamente, y por añadidura, con buena abundancia de noticias. Con todo, G. hubiese ampliado todavía más el capítulo de Carranza, si hubiese podido consultar ciertas fuentes manuscritas existentes en Roma.

Interesantísimo es el capítulo quinto por la descripción biográfica de D. Diego Ramírez, hombre docto y celoso, como lo demostró al exponer ante el Concilio sus ideas reformatorias, y cuya personalidad brilla esplendorosa en la segunda parte de la obra de G., puesto que él fué el gran Obispo iruñense, en quien comenzó a tomar cuerpo el desarrollo reformador de la Diócesis de Pamplona. Por lo demás, tanto Ramírez como Moscoso y Navarra presentan rasgos similares en Trento: "ardiente celo reformador, pero mezclado de cierta desconfianza hacia la Sede Apostólica, de un espíritu anticurial y anticentralista, que les impulsaba a pedir una reforma totalitaria de la Iglesia". Los tres son "personalidades vigorosas, caracteres enérgicos, luchadores, independientes de juicio y tenaces en sus opiniones". Y también "se distinguieron por su incondicional adhesión al monarca" (p. 131).

Es el sexto uno de los capítulos más originales de esta parte, pues saca del olvido la fina y atrayente figura del Doctor Itero, que acompañó al Obispo Ramírez en su viaje a Trento y fué posteriormente uno de sus más valiosos colaboradores en la empresa reformatoria de su Diócesis.

Dígase cosa parecida del octavo, que ha logrado hacer una detallada y curiosa pintura de Albret, amante de las letras y de la diplomacia, sin perder de vista la escasa participación que tuvo en los asuntos tridentinos.

Por vía similar, en el capítulo noveno traza G. un retrato de gran colorido de D. Martín de Gaztelu, cuyas características principales son: su influjo de Secretario Real, su ida a

Trento por comisión de Felipe II, con importantes encargos para la mejor marcha de los negocios conciliares, en bien de todos, y lo chocante de su conducta, que tanto disgustó en Roma y Trento y tan poco correspondió—hecho extraño—a las promesas que con ocasión de su misión se hicieron desde Madrid. El autor querría dar una solución satisfactoria al oscuro problema engendrado por este fenómeno. Pero, debido a la contradicción de las fuentes, no sabe si atribuirlo a instrucciones secretas o a torpeza del Secretario en obrar por cuenta propia.

Respecto a la segunda parte—la más nueva y original, en frase del autor, por pisarse en ella un terreno casi virgen—se ha visto precisado G., ante la enorme abundancia de materiales, en su mayor parte inéditos y extraídos de toda clase de archivos—nacionales, provinciales, municipales, parroquiales y monásticos—, a seleccionar los aspectos más importantes de un vastísimo campo histórico.

Una mirada al índice de esta parte, que consta de otros nueve capítulos, nos hará recorrer el extenso panorama abarcado por la potente vista de su redactor.

Después de describir en el capítulo primero con suficiencia de datos la urgente necesidad de una reforma en la Diócesis de Pamplona de la época pretridentina, por hallarse en relajación o decadencia importantes sectores del clero, Ordenes religiosas y pueblo cristiano, pasa en el segundo a registrar el estado de la reforma llevada a cabo en la Diócesis para antes de la terminación del Concilio de Trento, sacando en conclusión que, gracias a los conatos de la porción más sana del pueblo y a los trabajos de los Obispos y otros auxiliares, la reforma estaba en marcha antes de 1563. Recorrer uno a uno estos elementos bienhechores lo creo impropio de este lugar. Baste insinuar que en el feliz éxito obtenido tuvieron parte las visitas pastorales, la enseñanza de la doctrina cristiana, la predicación, los Sínodos Diocesanos, la revisión de los libros litúrgicos, la impresión de buenos libros, etc.

Los restantes capítulos son, propiamente hablando, los que estudian la Reforma Tridentina en la Diócesis de Pamplona, y tienen por objeto los siguientes temas: *a*) La Reforma Tridentina en los Sínodos Diocesanos (1566-1634); *b*) Fundación del Seminario Conciliar; *c*) Visita y Reforma del Cabildo Catedral (1565-1770); *d*) La Reforma del Clero Secular; *e*) La Reforma de las Ordenes Religiosas; *f*) La Instrucción religiosa y la Vida cristiana del pueblo; *g*) El Arte religioso postridentino en la Diócesis.

No puede ponerse en duda que ha sabido G. dividir adecuadamente la materia y orientarse debidamente por las coordenadas que caracterizan toda verdadera reforma.

Todos estos puntos van tratados en el libro con la conveniente extensión y maestría; y de todos ellos daría aquí una síntesis, si no me lo impidiese la falta de espacio y lo copio-

so de la materia. Todos ellos merecen una mención de honor; pero, puesto a subrayar alguno, debo hacerlo con el referente a la Fundación del Seminario, que estudia la gestación bisecular (1565-1770) de este proyecto eclesiástico en cuarenta nutridas páginas, y por el esfuerzo que ello supone, coloca a G. entre los Profesores altamente beneméritos de ese Centro.

Quéjase el autor—y con razón—de que para elaborar el penoso tinglado de la segunda parte de su libro no ha podido apoyarse en trabajos similares tocantes a la Reforma Tridentina en otras Diócesis españoles. Y también se lamenta de que, por lo difícil de los últimos tiempos bélicos, no le haya sido dado revisar lo que en el extranjero se ha escrito sobre la aplicación de los decretos tridentinos a tal o cual Diócesis del exterior. Alude, al hablar así, a algunas pocas monografías recientes. Y concluye, en su humildad, que, abandonado a su propio consejo, no se forja ilusiones sobre el mérito real de su trabajo, al que considera, no como una meta, sino como un punto de partida.

Que me perdone el ilustre Profesor si le digo que donde él apunta un fallo encuentro su mejor justificación y el mayor mérito de su obra. Es claro que el libro, por lo ingente del tema, podría alcanzar mayores dimensiones y que cabe todavía dar lugar a futuras investigaciones. Pero eso puede decirse de casi todas las obras que se escriben—aun de las muy buenas—; y aquí lo importante es saber que él se ha adentrado resueltamente en un campo inexplorado y fecundísimo, y que ha construído, después de incontables lecturas practicadas con el más escrupuloso esmero en las mejores fuentes—pues ha leído mucho y bien—, una síntesis de magníficas proporciones, que en su conjunto y en sus detalles —muy numerosos, por cierto—es digna de toda loa. Sin las ayudas de costa arriba citadas, no estrictamente necesarias para su trabajo, G. ha lanzado su libro en el tiempo más oportuno, cual es la Conmemoración, cuatro veces centenaria, del Concilio. Sea, pues, bien venida tan hermosa producción.

Sería de gran provecho para la Historia del Tridentino y de la Iglesia el que se tejieran muchas monografías al estilo de la de G., relativas a la Reforma Tridentina en todos los países católicos y principales divisiones eclesiásticas de la Cristiandad. Así podría darse a la Historia del Concilio su más bello complemento al poner de manifiesto científicamente la profunda huella que por doquier dejó marcada esta Universal Asamblea Eclesiástica. Mas, por desgracia, esos libros no abundan.

Pues bien; el mérito del Doctor Goñi Gaztambide está en haber sido uno de los primeros que se han impuesto esa pesada carga respecto a la Diócesis de Pamplona. ¡Ojalá que otros le imiten y logren dar cima a su labor con tanto acierto como él!

La obra que nos ocupa cede, por todo lo dicho y por el

Apéndice documental en ella impreso, en gran gloria de Navarra y de España. Escrita sin pretensiones literarias, contiene en su estilo conciso mucha historia concentrada. Y todo esto apuntalado con abundantes y exactas citas. Un buen índice alfabético y otro sistemático, muy útil, hacen muy manejable este volumen. En el primero encuentro el apellido *Farnés,* del Cardenal Alejandro. En el cuerpo de la obra se repite esta denominación. Creo sería mejor llamarle *Farnese* o *Farnesio.* El libro está claramente impreso en la Imprenta Diocesana de Pamplona.

J. Olazarán, S. I.

De la Facultad Teológica de Oña.

MALLORCA [1]

A las múltiples conmemoraciones del IV Centenario del Concilio de Trento han querido unirse el *Boletín* y la Sociedad Arqueológica Luliana con un cuaderno extraordinario, en el que han participado diversas plumas bien conocidas y acreditadas entre el mundo científico mallorquín y español. El valor de estas aportaciones hace que dicho cuaderno pueda ser colocado entre los mejores estudios realizados con ocasión de este Centenario.

Encabeza la obra el discurso pronunciado por el muy ilustre Sr. D. *Antonio Sancho,* Canónigo Magistral, en el acto inaugural de la Exposición bibliográfica del Centenario. Es una sencilla evocación del gran Concilio, del marco histórico en que se desarrolló y de la significación extraordinaria que obtuvo.

El P. *Miguel Batllori,* S. J., verdadero hurón de archivos e incansable glorificador de las glorias mallorquinas, presenta un trabajo sobre el jesuíta "Jerónimo Nadal y el Concilio de Trento". En realidad, es insignificante la participación que este ilustre discípulo de San Ignacio tuvo en el gran Concilio; pero el P. Batllori, basándose en datos bien comprobados de las fuentes del tiempo, aprovecha esta ocasión para tejer una síntesis de la múltiple y trascendental actividad del P. Nadal, deteniéndose de un modo especial en aquilatar los datos más fidedignos sobre sus relaciones con Trento. El mayor elogio de Nadal en este particular es el haber sido designado para sustituir a Laínez, cuya enfermedad le impedía participar en los trabajos del Concilio. Aunque de hecho no se realizó, pero no hay duda que expresa el elevadísimo concepto que de él se tenía.

---

1 *Mallorca en Trento.* Miscelánea conmemorativa del IV Centenario Tridentino, 1545-1945 (Palma de Mallorca, 1946).

El mismo P. *Miguel Batllori,* S. J., dedica un segundo estudio a la participación del Obispo Juan Jubí (lo bisbe Jubí, como él se firmaba) en el Concilio de Trento. Hubo varios otros ilustres personajes, más o menos íntimamente relacionados con Mallorca, que participaron en los trabajos tridentinos; pero el hecho de que Fr. Juan Jubí, Obispo de Constantina, es el único Padre del Concilio, hijo de Mallorca, justifica se le dedique este trabajo particular. Con profusión de datos y sólida documentación histórica, se hace una breve reseña biográfica, particularmente sobre su actividad como Obispo auxiliar de Barcelona, al lado de los Obispos Juan de Cardona y Jaime Caçador, y entrando de lleno en materia, se expone su intervención verdaderamente fecunda en la segunda etapa del Concilio, entre 1551 y 1552. Termina el trabajo dando una idea de la actividad de Juan Jubí como auxiliar del siguiente Obispo de Barcelona, Guillermo Caçador, en particular durante la ausencia de éste en Trento en la tercera etapa del Concilio, 1562-1563 y en los últimos años de su vida hasta 1571, en que murió.

El P. *Miguel Caldentey,* T. O. R., en su trabajo "Reminiscencias lulianas en la obra reformadora de Trento", ofrece algunos datos y sugerencias interesantes. Partiendo de la base de la importancia de la obra reformadora del Concilio de Trento y los conatos de reforma realizados antes del gran Concilio, presenta como uno de los puntos básicos de ésta la erección de seminarios y la enseñanza de la Teología. El Padre Caldentey hace ver cómo las medidas de reforma en este particular están ya esbozadas en el "llibre de Blanquerna" y "Félix de les Maravelles", de Ramón Lull, que pudieron servir de inspiración a los Padres del Concilio.

Joaquín Carreras Artáu, tan acreditado por sus trabajos de crítica filosófica, ofrece una buena aportación a la literatura luliana con su estudio sobre "La ortodoxia luliana en Trento". Dada una sucinta idea sobre las campañas antilulianas de Nicolás Eymerich y de Nicolás de Luxemburgo, cuyo resultado fué el incluir en el Indice todas las obras de Ramón Lull, expone el desarrollo de la cuestión en el Concilio de Trento. Esta tuvo lugar en la última etapa del Concilio (1562-1563). Para la defensa de Ramón Lull y para obtener una declaración de su ortodoxia, el Obispo de Barcelona Guillermo Caçador encargó el trabajo al canónigo Luis Juan Vileta, que tanto se distinguió como teólogo en esta etapa del Concilio. Como ferviente luliano que era, trabajó éste incansablemente en el seno de la comisión nombrada para la redacción del Indice, compuso un célebre memorial de defensa, y apoyado decididamente por Laínez y la mayor parte de los españoles, finalmente el 1.° de septiembre de 1563, próximo ya el término del Concilio, obtuvo una decisión enteramente favorable. En el índice de 1564, publicado por Pío IV después del Concilio, se omitía el nombre de Ramón Lull.

Juan Vich y Salom presenta un amplio trabajo con el modesto título de "Miscelánea tridentina maioricense". Trátase, según indica el autor, de una serie de notas históricas relacionadas directa o indirectamente con el santo Concilio de Trento. Para ello, después de un capítulo en que nos da a conocer a la Iglesia de Mallorca en la época del Renacimiento, y comunica datos interesantes sobre la reforma que precedió al Concilio de Trento, entra en la parte más importante del trabajo. Esta consiste en dar una idea lo más exacta posible de la participación y actuación de una serie de personalidades relacionadas con Mallorca. Tales son: el Cardenal Jaime Pou o del Pozzo (Puteus o Púteo), los Campegios, el P. Jerónimo Nadal, los "Thomasos" de Taxaquet (Jaime, Francisco y Miguel Tomás), los obispos auxiliares (Fr. Galcerán, Cassanyach, etcétera), "Lo bisbe Jubí", Diego de Arnedo.

Juan Muntaner y Bujosa da a conocer "dos edictos de Reforma", publicados a raíz de los decretos de Trento, el primero en 1562, por el obispo Diego de Arnedo, y el segundo, del mismo año, por el Vicario General Juan Pablo Varo.

Batllori, Miguel, S. J., *El Reino de Mallorca y el Concilio de Trento.*—Palma de Mallorca, 1946.

Como última conferencia de la V semana parroquial de Santa Eulalia, dedicada a conmemorar el Concilio tridentino y pronunciada el 12 de febrero de 1946, ofrece el P. Batllori al público estudioso una síntesis de la participación de Mallorca en el gran Concilio. En esta reseña, hecha con datos concretos y abundante documentación, después de orientarnos sobre la importancia del Concilio y la significación de la participación mallorquina en el mismo, se hace un rápido recorrido por sus tres etapas, de 1545-47, 1551-52, 1562-63, dando a conocer a las personalidades mallorquinas que tomaron parte en cada una de ellas: P. Jerónimo Nadal, Juan Bautista Campegio, Obispo de Mallorca; Francisco Salazar, Obispo Juan Jubí, Cardenal Jaime Pou, Miguel Tomás de Taxaquet, Diego de Arnedo. Como especialista en cuestiones lulianas, el P. Batllllori dedica un recuerdo especial el lulismo en el Concilio de Trento.

Bernardino Llorca, S. I.

De la Facultad Teológica de Sarriá (Barcelona).

Siglas y abreviaturas de Revistas

Brot	=	Brotéria.
EspMis	=	España Misionera.
LaScuoCat	=	La Scuola Cattolica.
Marian	=	Marianum.
MiscCom	=	Miscelánea Comillas.
MissHisp	=	Missionalia Hispanica.
VerVid	=	Verdad y Vida.

Bibliografía

RECENSIONES

BOVER, J. M.ª, S. I., *El Nuevo Testamento, traducido del griego y comentado.*—Vol. I. *El evangelio de S. Mateo.*—Editorial Balmes (Barcelona, 1946) XVI + 583.

Con este volumen inicia el fecundo P. Bover una serie de comentarios al N. T. Temeraria pudiera parecer una empresa de tanta envergadura, pero los que conocemos su incesante actividad en pro de los estudios bíblicos y su ya larga preparación, que convierte todo el N. T. en terreno propio suyo y ya muy cultivado, no perdemos la esperanza de ver coronada y completada esta nueva serie de volúmenes.

El Excmo. Sr. Obispo de Barcelona, Dr. D. Gregorio Modrego Casáus, se ha dignado prologar el comentario con frases tan laudatorias para el autor, que forzosamente las nuestras tendrán que resultar frías y desvaídas. "Muchos comentarios al evangelio hube de leer—dice el Obispo de Barcelona—durante mi vida de modesto profesor. Muchas cosas admiré y aprendí en ellos; pero he de confesar que, aun los mejores, dejaron siempre en mi espíritu un vacío. Lo llena éste del P. Bover, que, a mi juicio, alcanza el ideal del comentario útil para todos, así para los de alta cultura bíblica como para los simples fieles."

Supuesta una amplia introducción a los evangelios en general y al de S. Mateo en particular, a dos cosas se atiende principalmente en el cuerpo del libro: a la versión del texto griego lo más fiel, literal y correcta a la vez—y en el arte de traducción el P. Bover es maestro—, y al comentario amplio del mismo texto.

No creemos que quepa discusión sobre el acierto de la traducción, bien limada y trabajada, con un sabor clásico característico del P. Bover, que ha sabido empaparse bien de nuestros autores espirituales del siglo de Oro. No ha descuidado la disposición rítmica de los pasajes, con lo que gana no sólo la belleza del texto, sino la claridad del pensamiento, expresada muchas veces en alguna de las variadas formas de paralelismo.

El comentario creemos que encontrará más dificultad entre los doctos. En una nota "Al lector" ha querido el P. Bover justificar el método seguido. Quienquiera que lea esta obra, y esté acostumbrado a los comentarios actuales de tipo científico, advierte al instante una concepción distinta. En otros comentarios se acude con más profusión a la historia, arqueología, filología; se discuten las opiniones encontradas en torno a un problema; se citan los principales autores y obras que han precedido; se copian textos de Santos Padres, que deben sernos como guías en la exégesis. Todos estos elementos están aquí utilizados con suma parsimonia, incluso los textos patrísticos son raros en una obra que no hay duda está empapada del criterio de los Santos Padres. En vano buscarán una lista de comentarios a S. Mateo que le han precedido o la opinión de cada autor respecto a un punto particular. Apenas se cita, como excepción, algún exégeta antiguo o moderno.

Persigue más bien el P. Bover el comunicar a los lectores la plena inteligencia del texto y del contenido evangélico, precisando y en lo posible profundizando la palabra evangélica. Así en los hechos le interesa más su desenvolvimiento interno, frecuentemente dramático, y su sig-

nificación o trascendencia en orden a la verdad divina, que no su situación precisa en el tiempo y país evangélico. Los discursos son asimismo analizados más que con exégesis pormenorizada, poniendo de relieve su desarrollo lógico y su contenido doctrinal.

¿Convencerá a todos, principalmente a los científicos, este género de comentario? Creemos sinceramente que a muchos no. Estamos tan acostumbrados al otro tipo... Y con todo la posición franca y decidida del P. Bover, la encontramos justificada como reacción contra una exégesis árida y seca, que tratándose de las verdades jugosas y vitales del evangelio, no puede menos de ser esencialmente imperfecta. Es el vacío que notaba el Sr. Obispo de Barcelona en muchos comentarios científicos, y que todos advertimos cada día en tantos escritores, que parece tienen a gala escribir con una cierta pasividad o *impasibilidad* de estas materias que los cristianos nunca podremos contemplar sin *pathos*.

Esta creemos ser la principal cualidad de este comentario, que los adversarios llamarán su defecto: persiguiendo una postura más sólida, teológica y piadosa en exégesis, vienen a colocarse en el lado opuesto a muchos comentarios actuales.

Alguien creerá—y esta es nuestra opinión—que convendría colocarse en un punto medio entre ambas. Pero el P. Bover parece quiere inclinar un poco la exégesis en un sentido opuesto a la tendencia actual con objeto de enderezarla y remozarla en un snetido más conforme al dogma, documentos pontificios y tradición de los Padres.

De lo que llevamos dicho alguien pudiera deducir que ha descuidado el P. Bover el estudio de otros comentaristas. Nada más falso. El P. Bover conoce perfectamente lo que se ha escrito en los comentarios anteriores al suyo; pero más que darnos una galería de opiniones en torno a cada problema y un empedrado de citas, prefiere formarse con todos esos datos su opinión personal y darnos la síntesis doctrinal de su estudio, que a una mirada poco penetrante puede parecerle facilitona y superficial.

Así se desenvuelve todo el comentario a S. Mateo, que por lo mismo resulta de fácil lectura y provechoso casi a toda clase de lectores. Pone además como complemento dos estudios publicados anteriormente: uno sobre la fechas principales de la vida de Cristo, y otro de mucho interés sobre las parábolas del Evangelio.

No podemos entrar en la enumeración y menos en la discusión de puntos particulares. Con decir que es comentario del P. Bover, todo el mundo sabe que se atendrá con toda fidelidad y docilidad a la más sana ortodoxia.

En la Introducción (p. 20) distingue dos partes en la vida pública de Jesús: una (5-13) en la que procede S. Mateo sistemáticamente, y otra (14-25) en que procede cronológicamente. Este principio le sirve de base para apreciar las trasposiciones cronológicas (p. 21). Echamos de menos al tratar de la genealogía de Cristo (p. 40-41) su confrontación con la genealogía lucana. Quizás se pensará reservarla para el comentario del tercer evangelio. Al hablar de los Magos (p. 49) quedan estos relacionados con la doctrina religiosa de Zoroastro del *Saushyant*, opinión hoy tan en voga, principalmente después de los trabajos del P. Messina (*Der Ursprung des Magier und die Zarathustrische Religion*, Roma 130; *I. magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma 1933). En Mt 8,28 admite, como ya lo había hecho en el texto griego crítico la lección *Gadarenon* en oposición a la Vulgata y a los otros sinópticos, que dan nombres distintos: aunque no quiere escoger entre las distintas opiniones topográficas (p. 194-195). El sermón escatológico del cap. 24 alude a dos acontecimientos diversos, pero íntimamente relacionados en-

tre sí: la ruina del templo y la parusía: que son como dos actos del gran drama, de los cuales el primero es la preparación, el preludio y el símbolo del segundo (p. 414). El "primer día de los ázimos" (26,17) se pone al anochecer que seguía al día 14 de Nisán (p. 441), y la combinación con el evangelio de S. Juan se atribuye a una imprecisión empírica de la luna nueva—comienzo entonces del mes—, que aprovechaban los sumos sacerdotes cuando la Pascua caía en viernes. Se pone como fecha del nacimiento de Cristo (p. 530) el añ 748 de Roma; como año de la muerte el 30 de nuestra era (p. 533) y como comienzo de la vida pública, el 27 (p. 535).

A todo el comentario se le ha dado una solidísima base teológica, y en su lectura se siente uno más cerca del pensamiento vivo y fecundo de Cristo, y exclama con palabras semejantes a las de los discípulos de Emaús: ¿No arde nuestro corazón, cuando se nos explican así las divinas Escrituras?

FÉLIX PUZO, S. I.

DE WOLF, JOSÉ, S. I., *La justification de la foi chez Saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot.* Desclée de Brouwer (Bruxelles, 1946) 123.

El autor de esta obra quiere comparar en ella la doctrina del padre Rousselot sobre "los ojos de la fe" con la doctrina de Santo Tomás, cuyo fiel discípulo se profesa aquél. Para ello, expone primero el pensamiento del célebre teólogo francés, analizando sus diversos trabajos y concretándolo en 11 proposiciones. Sigue después el estudio de la doctrina de Santo Tomás sobre el objeto formal de la fe y sobre el problema de la doble credibilidad. En la tercera parte se hace la proyectada comparación. En la cual aparece hasta qué punto la doctrina de Rousselot se aparta en realidad de la verdadera concepción tomista. Ante todo en la idea formada sobre el objeto formal de la fe, que para Rousselot es algo creado, mientras para Santo Tomás es la verdad primera en sí misma. Esta desviación inicial arrastra consigo importantísimas consecuencias. Pero sobre todo hay disentimiento radical en el valor dado a los motivos de credibilidad. Para Rousselot, éstos, aunque objetivamente válidos no pueden ser percibidos por el entendimiento como tales, sino a través de la luz sobrenatural de la fe; Santo Tomás no relaciona jamás estas dos cosas. Si Santo Tomás afirma que la luz de la fe nos hace ver lo que tenemos que creer, no sueña en los motivos de credibilidad, sino en cierto discernimiento entre las verdades que han de formar el objeto material de nuestra fe. Por vía de connaturalidad nos lleva, no a la certeza de *que hay* que creer, sino de *lo que hay* que creer. Otro tanto hay que decir de los demás textos del Doctor Angélico en que pretende apoyarse el P. Rousselot. La prueba resulta siempre equívoca, por el diferente punto de vista en que se ponen ambos teólogos. Porque en efecto, las divergencias entre ellos no son de detalles, sino de principios. El P. De Wolf lo ha ilustrado muy bien en este libro, escrito con singular claridad y notable penetración de análisis.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

URDANOZ, TEÓFILO, O. P., *La Habitación del Espíritu Santo en el Alma del Justo.*—RevEspT 6 (1946) 465-533.

En este trabajo se aborda el difícil tema teológico de la inhabitación del Espíritu Santo. Después de exponerse previamente algunas oportunas nociones, se toca primero el aspecto de la atribución que de ella se hace a la tercera Persona. ¿Es ella propia y personal del Espíritu Santo o pertenece por igual a las tres Personas? Se responde que se le asigna al

Espíritu S. por sola apropiación. Luego se examina el modo de la presencia divina en el alma, y después de refutarse las opiniones de Vázquez, Suárez, Juan de Sto. Tomás y Gardeil, se establece como solución, que se ofrece como el genuino pensamiento de Sto. Tomás, la siguiente: La inhabitación consiste en la unión física de la Trinidad con el hombre por la gracia, para ser poseído por el alma en trato amistoso de conocimiento y amor, pero sin que estos actos realicen formalmente la inhabitación, sino que sólo son un complemento accidental de ella, a la que ya presuponen como existente; así Dios está formalmente presente en el alma por la operación de producir y conservar la gracia santificante.

Aunque no es la primera vez que se exponen estos temas, siempre es arduo tratarlos con profundidad. El autor se mueve en ellos con agilidad, destaca sus líneas con singular relieve y asienta sus propias posiciones con notable vigor. Quizá a veces con demasiado; pues en las apreciaciones de doctrinas discutidas agrada siempre cierta moderación afectiva que no deje oír más voz que la de los argumentos.

El P. Urdánoz tiene por más probable—y en esto estamos con él—que la inhabitación se atribuye al Espíritu Santo en pura apropiación, y lo demuestra con calor. Pero nos parece inexacto decir (p. 480) que los documentos "*Divinum illud munus y Mystici Corporis Christi* han cerrado toda evasiva posible a la teoría de Petau" (o quizá se diría mejor, a su interpretación de la doctrina patrística). El texto del segundo en que se apoya U., tomándolo de una traducción, suena en latín así: "Ac praeterea certissimum illud firma mente retineant, hisce in rebus omnia esse habenda Sanctissimae Trinitati communia, quatenus eadem Deum ut supremam efficientem causam respiciant" (AAS 35 (1943) 193). Así esta fórmula que el Papa propone a los teólogos como directriz en sus estudios sobre la inhabitación, no tiene en su sentido obvio más alcance que el de asegurar la verdad dogmática de la unidad de causalidad eficiente en la Trinidad. Por tanto, tampoco daremos mayor valor a las palabras del primer documento: "Inhabitatio..., tametsi verissime efficitur praesenti totius Trinitatis numine... attamen de Spiritu S. tamquam peculiaris praedicatur" (ASS 29 (1897) 653), que claramente lo que subrayan es la unidad de causalidad eficiente en la inhabitación.

Asimismo nos parece exagerado decir (p. 482s), que "la interpretación (propuesta por Petau) de los Santos Padres, en especial de los griegos, ha sido definitivamente superada". ¿Superada por Froget? Si no hace ningún estudio directo de los Santos Padres en este punto. ¿Superada por el P. Galtier? No nos atreveríamos a decir tanto, ni aun después de su última obra magnífica, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs*, que el P. Urdánoz no pudo aún conocer al hacer su estudio.

En cuanto a la explicación del modo de la inhabitación, observemos que se trata de exponer cómo se realiza la presencia física especialísima del Espíritu Santo en el alma del justo y por un título especialísimo. Esto supuesto, nos interesa hacer alguna indicación sobre la teoría que el P. Urdánoz nos ofrece como más probable.

Y ante todo, pues que se la propone como interpretación de la doctrina de Sto. Tomás, quizá, para que como tal tuviera valor pleno, hubiera sido preciso conjugar y analizar más las expresiones del Santo Doctor, como aquellas en que se dice que Dios está en los justos "sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante" (1 q. 8 a. 3; q. 43, a. 3; 2-2 q. 28 a. 1, lum; GG 4 c. 21; In 1 Cor. 3, 17; In 2 Cor 6, 16) y aquéllas en que se dice que está en ellos por gracia "secundum fructum imperfectum" (1 dist. 14 q. 2 a. 2, 2um) y aquellas en que se atribuye a la misión de las Personas divinas conocimiento experimental (1 q. 43 a. 5, 2um; 1 dist 15 q. 2 a. 2, 5um).

Por lo demás, el P. Urdánoz en su solución quiere unir dos elementos: Dios está presente por gracia, de suerte que es objeto de conocimiento y amor. Pero si hemos entendido rectamente su sentir, quizá algo vagamente expuesto, la inhabitación se realiza formalmente sólo por la gracia, de modo que el segundo elemento de la capacidad de ser conocido y amado va necesariamente anejo a la presencia, pero presuponiéndola. Y según eso la afirmación parece reducirse a decir que la inhabitación se realiza en cuanto que Dios Uno y Trino viene sustancialmente a nuestra alma por la gracia.

Pero este elemento lo dan por indiscutible Juan de Sto. Tomás y los demás teólogos, y lo que ellos tratan de dilucidar es sólo el modo como Dios se dice estar sustancialmente presente por la gracia. Supuesta la presencia de inmensidad y supuesto que Dios viene sustancialmente al alma por la gracia, se intenta fijar en qué consiste tal presencia en cuanto es distinta de la de inmensidad.

El autor parece poner ese modo especial de presencia en que Dios actúa en el alma produciendo la gracia. Pero la operación presupone la presencia del agente y la manifiesta, pero no la realiza. Además, se tendría en tal hipótesis que Dios está presente en el alma sólo como *causa* de la gracia y así la inhabitación se reduciría a ser una suerte de medio para la infusión de la gracia, mientras que las fuentes nos la presentan como un bien buscado por sí mismo, si bien anexionado al don creado.

Y lo que es aún más notable, habría que afirmar que Dios habita en todo ser en que obra. El P. Urdánoz responde a esto señalando la diferencia de que en los efectos naturales Dios actúa como autor natural y en los efectos transcendentes a todo lo criado como autor sobrenatural. Pero, si es verdad, como él mismo confiesa, que tal diferencia no existe por parte de la acción divina, pues que ésta se identifica con la misma esencia de Dios, se seguirá que, si la producción y conservación de la gracia lleva aneja la inhabitación, también la llevará la producción de los actos preparatorios a la infusión de la gracia y la conservación de los hábitos sobrenaturales en el pecador, pues son acciones divinas del mismo orden que la producción y conservación de la gracia.

Así pues no entendemos cómo puede ser explicación adecuada del modo de la inhabitación, el decir que Dios está sustancialmente presente en el alma por la operación de producir y conservar la gracia.

Nótese que Suárez explica la inhabitación diciendo que la gracia, en cuanto que es amistad perfectísima con Dios como es en sí, reclama y formalmente constituye la presencia del amado; que Vázquez, rechazando esa opinión, establece que la inhabitación se debe sólo a la eficiencia de Dios en la gracia, como efecto físico suyo especial; que Gardeil, sin admitir tal opinión, porque a su parecer esa presencia no sería distinta de la presencia de Dios en todos sus efectos, afirma con Suárez que la amistad tiende de suyo a la presencia física y la exige, pero cree que es incapaz de efectuarla formalmente y por eso añade que esta presencia se realiza por la gracia en cuanto ésta es efecto de Dios.

Pues bien, el P. Urdánoz refutando la opinión de Gardeil, por pensar que la presencia por éste fijada no difiere de la común que se da en cualquier efecto, dice que la inhabitación consiste en la presencia física debida a un efecto especialísimo por su entidad y por ordenarse a la posesión de Dios Uno y Trino; pero de suerte que el título de aquella presencia reside, no en la exigencia de la amistad, como dicen Suárez y Gardeil, sino sólo en la producción de un efecto especialísimo.

Así pues el autor parece quedarse, sin quererlo, en el plano de Vázquez.

Pero si el autor, al afirmar que "Dios viene al alma *como objeto de conocimiento y de amor*, porque en verdad habita para ser poseído y gozado por ella por ese trato amistoso de conocimiento y de amor", quisiera decir que Dios se hace sustancialmente presente al justo en cuanto que, ya presente por inmensidad, se le propone como objeto de conocimiento y amor, aceptaríamos su posición sin reservas y la tendríamos por la genuina interpretación del pensamiento de Sto. Tomás. Así la gracia supondría una relación a Dios como a objeto de fruición, de modo que siempre entrañaría una reclamación de la presencia divina sustancial, aun en el supuesto imposible de que la misma gracia no fuera producida por Dios, o con otras palabras, reclamaría esa presencia objetiva, distinta de la de inmensidad, que el autor no quiere reconocer. Y como por otra parte la producción y conservación de la gracia exige la presencia divina, se tendría que Dios habita en el alma en cuanto que produce y conserva la gracia, o con presencia eficiente, y en cuanto que es objeto de fruicción, o con presencia objetiva, pero de suerte que la presencia eficiente o dinámica fuera como condicion previa para la objetiva.

En esta concepción tiene pleno sentido la fórmula de León XIII: "Hace autem mira coniunctio, quae suo nomine *inhabitatio* dicitur, conditione tantum seu statu ab ea discrepans qua caelites Deus beando complectitur..." (ASS 29, 1897, p. 653). Y en ella encajan perfectamente las palabras de Pío XII: "Inhabitare quidem Divinae Personae dicuntur, quatenus in creatis animantibus intellectu praeditis imperscrutabili modo praesentes, ab iisdem per cognitionem et amorem attingantur, quadam tamen ratione omnem naturam transcendente ac penitus intima et singulari". (AAS 35, 1943, p. 231s).

Permítasenos aún otra observación. Al explicar el P. Urdánoz cómo Suárez concibe la inmensidad de Dios, indica que, según nuestro teólogo, la presencia de Dios es un modo intrínseco de la divina sustancia; que su inmensidad es como a modo de difusión cuantitativa; y que por tanto así la concepción de Suárez pone composición en la esencia de Dios. Pero, aparte de otros pasajes que podríamos traer, véase el siguiente, en que el Doctor Eximio perfila su pensamiento, exponiendo aquellas ideas como objeción a su doctrina · aclarando ampliamente su punto de vista (*Metaph.*, Disp. 30, sect. 7, n. 49-51):

"Una superest difficultas circa modum quo declaravimus divinam immensitatem; nam videmur attribuere divinae substantiae dispositionem quamdam seu modum existendi, habentem actu infinitam quamdam quasi extensionem... Hic autem modus existendi videtur repugnare divinae simplicitati, quia non potest intelligi sine aliqua distinctione et compositione partium componentium illum existendi modum, et consequenter necessariam esse aliquam distinctionem ex natura rei inter illum modum praesentiae et substantiam cuius est modus. Quod declaratur per proportionem ad alias substantias immateriales; quando enim angelus habet totam suam substantiam praesentem in loco extenso, quamvis in illo modo praesentiae non sit ulla extensio ex parte subiecti, quod indivisibile est, est tamen necessaria aliqua extensio seu partium distinctio in tali modo praesentiae in ordine ad diversas partes loci seu spatii... Hinc ergo ad Deum ascendendo, si divina substantia intelligitur a nobis quasi diffusa per totum spatium extensum, oportebit etiam in illamet praesentia, quae in Deo aliquid est, intelligere extensionem quamdam, non ex parte Dei, sed per comparationem ad diversas partes spatii..."

"Haec difficultas solum posita est ad declarandam eminentiam huius divinae immensitatis, et differentiam inter illam et omnes praesentias rerum creatarum, tam corporalium quam incorporalium, non solum in eo quod haec praesentia Dei est infinita, aliae vero finitae, sed etiam in eo quod haec est prorsus inextensa et indivisibilis, aliae vero sunt divisibiles et compositae... Quia divina praesentia in se omnino indivisibilis est et inextensa, sive in se absolute concipiatur, sive per comparationem ad quodcumque corpus vel spatium extensum, ideo facile intelligitur illam esse posse simpliciter infinitam in intensione et perfectione sua et eminenter in extensione, quia nimirum indivisibilis existens, ita constituit praesentem divinam substantiam locis et spatiis extensis ac si ipsis esset coextensa.

"Ex quo colligitur alia notanda differentia inter divinam substantiam et alias inmateriales; nam aliae cum sunt in loco extenso, quamvis habeant totam substantiam suam in toto et totam in qualibet parte, non tamen habent suam praesentiam in tota qualibet parte... At vero divina substantia ita est tota ubicumque est, ut ibi etiam habeat suam totam praesentiam et immensitatem. Quod quidem, sicut admiratione dignum est, ita etiam est divina eminentia et perfectione dignissimum, quia cum in nulla perfectione sua partes habeat, non potest alicubi habere aliquid perfectionis suae, quacumque ratione consideretur, quin ibi etiam totum habeat, et ideo ubicumque se exhibet praesentem, totam suam immensitatem exhibet. Atque hinc etiam intelligitur, quod, licet interdum nos more nostro loquamur de hac praesentia divina tamquam de modo vel dispositione divinae substantiae, ut explicare possimus eius infinitam praesentiam et immensitatem, re tamen vera non est modus, sed ipsamet divina substantia absque ulla distinctione in re. Et haec est alia differentia inter hanc praesentiam et omnes creatas, nam omnes aliae sunt modi accidentales respectu substantiarum quibus insunt, quod motus localis evidenter manifestat: ... at vero in solo Deo haec praesentia est ipsa substantia et essentia Dei."

J. SAGÜÉS, S. J.

SERAPIO DE IRAGUI, O. M. CAP., *La mediación de la Virge en la Himnografía Latina de la Edad Media.*—(Buenos Aires, 1939) 530.

Abierta la obra con una concienzuda introducción, en la que se pasa revista a los diversos géneros de himnos, secuencias, tropos, oficios rimados y textos litúrgicos de la himnografía medieval, puntualizando su carácter peculiar y su valor probativo cuando buscamos la prueba documental de la fe de la Iglesia, se estudia en una primera parte la cooperación de la Virgen en la Redención objetiva (cooperación remota física, paralelismo Eva-María, cooperación próxima en la redención, principalmente en la compasión); en la segunda parte se recogen los textos que se refieren a la redención subjetiva (Mediatrix, Mater gratiae, Abogada, símbolos y figuras). Como se ve, y el autor lo afirma expresamente, se sigue en la obra el esquema y la nomenclatura propuesta por el P. Lennerz como más clara. Y no es ésta la única influencia del sabio profesor de la Gregoriana, perceptible en el libro, el cual supone un trabajo notabilísimo de lectura y de análisis de documentos, dando al mismo tiempo su origen geográfico en cuanto ha sido posible. Pero en conjunto nos parece que la obra se resiente de un empeño criticista, que más de una vez nos resulta hipercrítico. De aquí el minimismo de las conclusiones. El aspecto moral del consentimiento de María y por lo tanto su cooperación moral por él, quedan completamente en penumbra. Es frecuente que el autor, entre dos posibles interpretaciones, es-

coja la menos afirmativa; o por lo menos deje flotar una duda sobre la interpretación contraria. Si los SS. Padres nos hablan del paralelismo Eva-María, no tenemos certeza de que con eso nos trasmitan un eco de la doctrina apostólica. Hasta llegar a San Bernardo no hay seguridad de que los textos patrísticos en dicho paralelismo se refieran al consorcio de María en la obra de la Redención. Como los títulos frecuentísimos de redentora, mediadora, etc., son vagos, no podemos deducir de ellos la cooperación próxima. La compasión, aun prescindiendo de los textos en que parece muy rebajada, no llega a darnos certeza ninguna; sin duda porque también aquí falta un concepto claro de la causalidad moral. Ni siquiera se puede concluir la realeza de María en sentido estricto. Así el autor. No cabe duda que se puede exagerar el sentido probativo de los himnos medievales, como el de los demás documentos positivos. Pero téngase en cuenta que también se puede pecar por defecto, volatilizando la voz de la tradición cristiana a fuerza de analizar palabra por palabra, perdiendo la vista del conjunto y dejando de oír el sentido íntimo reflejado de maneras múltiples, no siempre perfectas ni completas, como pasa a diario en la vida y en los escritos humanos.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

MARINI, HERCULANO, MONS., *Los esplendores del Credo a la luz de la Santísima Trinidad.*—Versión de la 3.ª ed. italiana, por el P. JOSÉ CERRO, O. P.—Luis Gili (Barcelona, 1945) 494, ptas. 20.

Pocos libros se han publicado últimamente tan útiles para los católicos cultos. El arzobispo de Amalfi, su autor, ha sabido presentar una exposición brillante y vívida de las grandes verdades reveladas, poniéndolas en conexión con el misterio de la Santísima Trinidad. Todo el tratado de *De Deo* creante se expone sucintamente en el capítulo de la Creación, otro magnífico sobre la Providencia en los dos siguientes. Cuatro capítulos dedica a la doctrina sobre Jesucristo, y uno entero consagrado a exponer su realeza. Todo ello sólidamente demostrado, con el apoyo continuo en los textos de la Escritura. Pero lo notable de este libro es que hace vivir los dogmas, no sólo presentándolos con lucidez, sino también haciendo sentir su grandiosidad y mostrando sus relaciones con la vida práctica. Es libro que comenzado a leer no se cae de las manos.

Como únicos defectos séanos permitido señalar algún exceso quizá del tono oratorio; el haber sido formado el libro de la agrupación de trabajos compuestos en diversos tiempos, por lo cual en ediciones sucesivas sería conveniente retocar lo de las situaciones de Italia o de Méjico, descritas como actuales. Tal vez debido al mismo tono oratorio, se nota alguna imprecisión a veces: "la gracia es Dios, que se une al hombre" (p. 138).

No sólo para católicos seglares juzgamos muy útil este libro, sino aun para sacerdotes, que encontrarán abundantes temas para instrucciones apologéticas y doctrinales. Los índices les ayudarán en la labor.

M. QUERA, S. I.

CLERISSAC, HUMBERTO, *El Misterio de la Iglesia* (Colección "Sol y Luna". Traducción del francés por A. V. Prólogo de José Guerra Campos.—E. P. E. S. A. Madrid.

El misterio de la Iglesia, la plenitud de los misterios, nuestra inserción viva en el organismo de los misterios sobrenaturales. Con estas palabras se abre el prólogo de este precioso y sugestivo libro. Trata de hacer sentir

y vivir el misterio de la Iglesia en sus comienzos trascendentales en el pensamiento de Dios; en su unión y convertibilidad con Cristo por la cual se crea una verdadera y mística "comunicación de idiomas" entre ambos; en su personalidad de amor y cohesión con Cristo bajo el Espíritu Santo como alma de la misma; en su vida hierática o sacerdotal como continuadora de la obra de Cristo en su misión salvífica; fuente de juventud de pureza y de alegría; el don de profecía, en el amplio sentido que le dan San Pablo y Sto. Tomás y que entra en el ámbito del magisterio doctrinal en su gama infinita de aplicaciones; la Iglesia Tebaida y Ciudad; la misión y el Espíritu de la Iglesia; su maternidad y primacía, etc. Son aspectos sugestivos de la vida de la Iglesia, cambiantes de su fulgor en su misión entre los hombres, que dan a conocer por nuevas vías el tesoro encerrado en esta sacrosanta institución.

La traducción, fácil y correcta en general, todavía se resiente de su original, por algunos "que" galicados.

J. Madoz, S. I.

Kirch, C., S. I., *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae.*—Edit. sexta, aucta et emendata, quam curavit Leo Ueding, S. I.—Editorial Herder (Barcelona, 1947) XXXII, 659, en 8.°

Las difíciles circunstancias actuales han hecho necesaria esta reimpresión del utilísimo repertorio histórico del P. Kirch, de tanto uso en los centros académicos de orden histórico y eclesiástico. Es la sexta edición aumentada y puesta al día, en lo tocante al aparato bibliográfico, por otro gran especialista, el P. León Ueding, S. I. Las excelencias de la obra son ya conocidas de nuestros lectores. Una selección depurada de muchísimos textos de la antigüedad cristiana, según las mejores ediciones críticas, acompañada de la erudición bibliográfica necesaria para hacer del libro un utilísimo instrumento de trabajo.

J. Madoz, S. I.

Piolanti, Antonius, *De Novissimis.*—Marietti (Turín, 1946) 133, en 16.°

El tratado de *Novissimis* es el último de la "Collectio Theologica Romana ad usum Seminariorum". Según la división hoy común, trata primero "de novissimis hominis", y después "de novissimis mundi". En la primera parte se omiten las cuestiones que se refieren a la gloria y bienaventuranza, porque se dicen tratadas en el "De Deo Uno et Trino". Las demás se tocan todas. El tratadito tiene claridad, orden y disposición tipográfica conveniente (aunque con bastantes erratas). El autor maneja la bibliografía más reciente. En los documentos del magisterio eclesiástico hubiéramos deseado a veces algún mayor detenimiento para dar a conocer su valor dogmático. Así, por ejemplo, se citan en la misma línea la Fides Damasi, el Atanasiano, una Decretal de Inocencio III y el Concilio Lateranense IV; igualmente a propósito del fuego del purgatorio se aduce a Inocencio IV y a Clemente IV, sin alusión ninguna a las discusiones que el último de esos textos suscitó. Echamos de menos también alguna explicación sobre la fórmula tradicional "iudicare vivos et mortuos".

J. A. de Aldama, S. I.

Janini Cuesta, José, *La Antropología y la Medicina Pastoral de San Gregorio de Niza.*—Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid, 1946) XXXI+169, 22×16 cms.

En su tesis doctoral, el Autor—que ha merecido el premio Juan de la Cierva 1945—intenta recorrer con ojos de médico la Antropología del Ni-

seno, para contrastar su valor y examinar las influencias del cristianismo en el pensamiento científico de aquella época, y, más concretamente, en las ideas antropológicas de la medicina helénica.

Llega a la conclusión—entre otras—de que puede considerarse el Niseno como el fundamento de la Medicina Pastoral, por haber armonizado con la medicina científica no sólo la antropología, sino el ejercicio y práctica de algunas virtudes cristianas. Por eso San Gregorio de Nisa merece, a juicio del A., un puesto de honor en la Historia de la Medicina.

También otras ciencias le son deudoras, y no falta quien ha encontrado en los escritos del Obispo de Nisa un atisbo genial del sistema cosmogónico de Laplace.

El trabajo se divide en cinco capítulos: I. La figura de S. Gregorio de Nisa en el marco de la Historia; II. Antropología; III. Relaciones del cuerpo con el espíritu; IV. Fisiología y Teleología; V. Influjo y valor de la Antropología y de la Medicina Pastoral de San Gregorio de Nisa.

Es sin duda interesante en todo el libro asistir a los balbuceos de las ciencias médica y antropológica, y presenciar junto a los errores más crasos de la época, los aciertos e intuiciones más geniales. La Antropología particularmente encuentra en este libro datos de sumo interés para la solución de problemas actuales. En efecto, actualísimo es, sin duda, el problema de la evolución, y en S. Gregorio de Nisa se encuentran elementos valiosos para la elaboración del argumento que intenta probar la irreductibilidad de la especie humana a los antropoides superiores, aun desde el punto de vista estrictamente somático. No sólo insiste el Niseno en la creación del hombre "a imagen y semejanza de Dios" (elemento relativo al alma espiritual), sino que se fija en los factores corporales que (por razón, sin duda, de los psíquicos) distancian igualmente al hombre de los primates. Es su calidad de *erectus*, "enderezado hacia el cielo y mirando hacia arriba, en razón de su capacidad de mando y de la dignidad de su señorío" (p. 61). Son las manos, que participan en la expresión de las ideas, tanto en la locución escrita, como en la oral, acompañando a la mímica. Las manos advierte el Niseno que son un sustitutivo de los labios "prominentes, callosos y ásperos" de los animales para poder coger los alimentos de un modo digno a la persona humana (p. 63). La misma desnudez con que el hombre nace, desprovisto de las fuerzas necesarias para la conservación de la vida, nos habla de la diferencia abismal que media entre éste y el bruto, el cual no puede suplir con la razón lo que la naturaleza le niega.

Las cuestiones psicológicas, como la de las facultades anímicas, las relaciones entre el alma y el cuerpo, el sueño y sus causas, etc..., tienen gran cabida, y prestan su interés a la obra en orden a la historia de las ideas psicológicas.

Los aciertos de esta obra son indudables, y casi lo único que se siente es el carácter casi esquemático del libro, y el que, repitiendo algunas ideas en tan corto espacio, no desarrolle, en cambio, otras de indudable interés.

A. Roldán, S. I.

Voss, Iacobus, *De fundamentis actionis catholicae ad mentem S. Gregorii Magni.*—Apud aedes Seminarii S. Mariae ad Lacum (Mundelein, Illinois, 1943) 116.

En esta tesis doctoral, partiendo de la noción de "apostolado auxiliar de los seglares", se estudia la participación que da S. Gregorio Magno en sus obras a la acción apostólica seglar. Ante todo por la realidad del Cuerpo Místico de Cristo, por cuyo bien todos los miembros

tienen que mirar, siempre de un modo subordinado a la jerarquía. Pero la forma de apostolado es diversa según el modo de participar en los tres oficios fundamentales de Cristo y de la Jerarquía: el de sacerdote, el de profeta y el de rey. Al participar en el oficio de sacerdote, les conviene el apostolado de la oración y de las obras de misericordia; al participar en el de profeta, el de la palabra y el buen ejemplo; al participar en el de rey, el de la corrección fraterna. Pero además algunos fieles determinados ejercen especialmente el apostolado, como por ejemplo los reyes y los príncipes. La raíz de esta participación múltiple de los fieles en el apostolado jerárquico hay que ponerla, según S. Gregorio, en el bautismo y en la confirmación; aunque el Santo determina menos el efecto de este segundo sacramento por lo que hace a nuestro asunto. El autor ha hecho una buena clasificación de los textos de San Gregorio, que pueden servir para iluminar diversos aspectos de la realidad apostólica en la Iglesia.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

JUAN DE LA CRUZ, SAN, Doctor de la Iglesia universal, *Vida y Obras*. Biografía inédita del Santo, por el R. P. CRISÓGONO DE JESÚS, O. C. D., Prólogo, introducciones, revisión del texto y notas, por el R. P. LUCINIO DEL SS. SACRAMENTO, O. C. D.—B. A. C. (Madrid, 1946) XXXII +1329, ptas. 45.

De magnífica se puede calificar esta edición de las obras de S. Juan de la Cruz, precedida de una biografía, casi definitiva, del malogrado P. Crisógono de Jesús, O. C. D., "que con grande cariño y con todo su ardor sanjuanista se consagró a su estudio, agotando la búsqueda y el estudio de las fuentes inéditas y manuscritas". Biografía desapasionada, sobria en los juicios y en las narraciones, exacta, primorosamente trazada, con escrupulosidad casi exagerada para documentar cada afirmación. El acervo de notas que la acompañan no entorpece la narración, que fluye de corrida, gracias a constar aquéllas al pie de la página. Termina la vida con una concisa descripción de la figura del Doctor de la mística y la transcripción de la última estrofa de la *Noche*.

Con buen acuerdo, el P. Lucinio nos da un recuento de todas las ediciones de las obras del cisne de Fontiveros y de los códices sanjuanistas. En la expectativa de que aparezcan nuevos códices, no se atreve a dar la última edición crítica de las obras del Santo. Se remite a las dos ediciones conocidas de Toledo y de Burgos, particularmente a esta última. Como novedades ha introducido el modernizar en todo la lectura del santo, no sólo ortográfica, sino también sintácticamente, mediante una puntuación esmerada. Cuando, a pesar de ello, sigue el texto confuso o incompleto el sentido, pone entre paréntesis cuadrados una lectura más clara o complementaria de otro códice autorizado, que consigna en la nota. Otra novedad ha sido la distribución y estudio ideográfico de los tipos de letra, para subrayar divisiones y subdivisiones, y una más oportuna numeración y separación de párrafos dentro de un mismo capítulo.

Alguien le ha reprochado el haber insertado al frente de las obras del Santo una tan extensa biografía del mismo, que ya por sí constituía un libro, así como el haber introducido en la *Subida del Monte Carmelo* la titulación: libro primero: noche *activa* del sentido; libro segundo y tercero: noche *activa* del espíritu, como si procediera del Santo (Cf. Verdad y Vida, 1947, p. 538). Mas en el análisis interno de la "Subida-Noche", el P. Lucinio expone este orden como auténtico del Santo Doctor (p. 514).

Nos parece un trabajo meritísimo el del P. Lucinio en sus introducciones y notas, aprovechando cuanto se ha escrito hasta el presente, señalando además la copiosa bibliografía y literatura aparecida en estos últimos tiempos y marcando las características particulares de cada tratado sanjuanista. Bellas son también las ilustraciones con preciosos grabados. Al final va también un amplio índice analítico. Se pone en su punto la introspección racionalista de Baruzi y se discuten las tesis o hipótesis de Dom Chevalier, que tanto ruido hicieron en su día.

Sólo plácemes merece esta labor del P. Lucinio. Una ligera observación nos permitiremos anotarle, sobre lo que afirma en la p. 507: que el Santo al salir de la cárcel de Toledo, antes de ir a Almodóvar, hizo un viaje por Avila y Medina; pues esto lo desmiente expresamente el P. Crisógono en la nota 24 (p. 208-209). Insignificante es este reparo en obra tan laboriosa y erudita, para dar a conocer al culto lector las obras del Doctor de la mística, tan profundas y sólidas por su doctrina espiritual y de tanta riqueza escriturística.

MANUEL QUERA, S. I.

LAÍN ENTRALGO, PEDRO, *La antropología en la obra de Fr. Luis de Granada.*—Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid, 1946) 366 en 16.º.

Reuniendo los datos que el P. Granada nos ofrece dispersos en sus escritos sobre el hombre, divide el autor la materia en tres partes. De las cuales la primera es introductoria (el mundo visible), la segunda señala la interpretación del hombre en su doble aspecto anatómico y fisiológico-psicológico, la tercera pretende penetrar en las profundidades de su optimismo y su pesimismo. Es esta la parte más interesante de la obra. Según el autor, hay diferencia en los escritos de Fr. Luis por lo que se refiere a este punto. Mientras la *Introducción al Símbolo de la fe* es optimista, la *Oración y Meditación* es pesimista; la *Guía de pecadores* va ganando en optimismo según se suceden las ediciones. Tesis de optimismo antropológico, antítesis de pesimismo y síntesis de entrambos, nos dice el autor. Pero es singular, que la exposición posterior prueba más bien un principio de arranque pesimista, que se va sucesivamente dulcificando hasta llegar al optimismo perfecto. Así al menos se nos traza el itinerario espiritual de Fr. Luis en el epílogo. Estos cuadros sintéticos pecan con facilidad de subjetivos. Quisiéramos, en efecto, que el autor hubiera prestado mayor atención a la materia misma y al fin peculiar de cada obra del insigne escritor granadino. No para omitir consideraciones que pueden ser objetivas sobre el influjo de la edad, de la experiencia y hasta de los roces con la Inquisición; sino para integrar en la explicación total los elementos tradicionales en todo escritor católico de ascética. De otro modo es difícil explicar, por ejemplo, la tercera versión de la *Oración y Meditación*, compuesta en plena época de optimismo.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

CERULLI, ENRICO, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo Latino.* (R. Università di Roma. Studi Orientali pubblicati della Scuola Orientale, vol. I).—(Roma, 1943) 570, en 8.º.

El autor de esta obra nos traza la historia completa e interesante del libro de los Milagros de María, que llegó a alcanzar en la Iglesia etiópica la importancia extraordinaria de libro incorporado a la liturgia. Con

el apoyo de nuevos manuscritos, solícitamente examinados, busca el autor las fuentes que la colección etiópica tuvo, remontándose de las inmediatas hasta las más remotas, con un sagaz estudio histórico de los diversos elementos de cuanto en el estado actual nos pueden dar los manuscritos conocidos. Tres estadios podemos distinguir en la historia de la colección: el etiópico, el árabe y el europeo. El libro entró en la literatura etiópica, al menos parcialmente, a fines del siglo XIV o principios del XV; en 1441 se hizo de uso litúrgico, no sin algunas resistencias. Había sido traducido del árabe, pero añadiéndole nuevas narraciones de origen etiópico local o de origen jerosolimitano, estrictamente unido con la comunidad etiópica palestinense. Otras fuentes concurrieron también a enriquecer la colección: el grupo de narraciones egipcias, muy rico, con documentos que se refieren sobre todo a la vida y a la historia de los cristianos coptos de Egipto, especialmente a su monaquismo, y el grupo de las narraciones provenientes de Siria, mayormente sobre el famoso Santuario de Saidnaia. Pero el núcleo fundamental del libro de los Milagros se contenía ya reunido y fijado en la colección árabe, de donde lo tomó el traductor etiópico. A su vez la colección árabe era una colección de origen occidental. El autor prueba que la traducción árabe está hecha sobre un original francés, entre 1237 y 1289. La colección originaria había nacido en Francia, de otras colecciones parciales, y contiene narraciones agrupadas por el autor en los ciclos de Laon, Soissons, Chartres y Rocamadour. Pero también aquí la primitiva colección francesa se fué enriqueciendo con narraciones provenientes de España (ciclos de Toledo, Oviedo y Santiago de Compostela) y de Italia. La colección primitiva existía ya desde mediados del siglo XII. Así, en el espacio de dos siglos y medio el libro de los Milagros de María pasó de Francia (con añaduras españolas e italianas) a Siria, a Palestina, a Egipto, para ser transmitido por la Iglesia copta a la etiópica y alcanzar allí su significación mayor en la liturgia.

El autor no nos da una edición crítica del libro de los Milagros de María; ni siquiera intenta darnos un estudio de historia literaria y de dependencias sucesivas del texto mismo. Pretende dar sólo un estudio histórico, y esto lo hace plenamente. Con él quedan bellamente iluminados aspectos generales de importancia sobre los mutuos influjos del Occidente y del Oriente; aspectos que sin duda tuvieron otras muchas manifestaciones, para cuyo estudio puede dar grande luz la obra presente. Pero no sólo tiene esta importancia general el libro que reseñamos. A través de sus páginas aparecen en su luz histórica viejas figuras casi esfumadas en el pasado de los siglos. Y no debemos dejar de notar el interés especial que para la historia de la literatura antigua española tienen las páginas consagradas a San Ildefonso de Toledo, a Santa Leocadia, a las reliquias de Oviedo, a Santiago de Compostela y a una narración primitivamente de Montserrat, así como a los antecedentes históricos de Gonzalo de Berceo y de Alfonso el Sabio.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

GILLET, LUIS, *La Catedral viva*. Colección "Sol y Luna".—E. P. E. S. A. (Madrid, 1946) 285.

Sólo un espíritu rebosante de la verdadera vida, que es gracia santificante, es cultura y es poesía, ha podido sentir y expresar las maravillas que contiene este libro encantador. Al leerlo no solamente comprendemos que esas moles de piedra de nuestras catedrales son algo vivo, sino que corre por nosotros esa vida catedralicia y nos vemos transfor-

mados en seres de otro mundo, de otra vida, que no es "la otra vida" a secas, sino que es *esta vida,* pero la nacida en las aguas bautismales y desarrollada por la fe y los sacramentos, que desemboca y alcanza su apogeo vital en *la otra vida,* en la vida *eterna.*

Gillet divide su obra en tres partes. La primera hace revivir ante nosotros el edificio mismo de la catedral con sus emplazamientos, con sus formas, con sus partes más salientes, hasta con los talleres y los maestros de obras, artistas frecuentemente anónimos, que dan testimonio de aquella "gran amistad que ha alzado hasta el cielo esas bóvedas inauditas" (p. 274). La segunda parte se titula: el libro de las catedrales. Es la idea católica, es el inmenso credo alzado sobre su suelo por el Occidente en sus ansias de cruzada. Particularmente conmovedor por la armonía de lo humano y de lo divino es el capítulo segundo, que expone la concepción del mundo, del tiempo y de la vida humana cual aparece en ese libro de piedra. La parte tercera, la más breve, abarca en dos capítulos la vida que a su vez engendra la catedral, el papel vital que desempeña después de acabada ya la obra de los arquitectos. Los dos capítulos son: Misterios, funerales, consagraciones; la Catedral y la nación.

Parecería que el autor insiste demasiado en el elemento francés; en realidad eso es secundario. Gillet dice con razón: "La catedral no pertenece a ningún pueblo" (p. 268). Es más, en cuanto es el símbolo más auténtico de los supremos valores de la Edad Media, la catedral nos dice hoy a los españoles más que a nadie; no en vano habla con cariño el propio Gillet de "España, islote medieval" (p. 252).

La lección de la catedral nos habla de retorno al espíritu católico: "Deseo de una religión y de una mística, necesidad de traspasar nuestros límites, de salir de nuestro ser enfermo" (p. 276). Esta lección que nos da la catedral en piedra la pone a nuestro alcance en letras impresas el libro que estamos reseñando, y lo hace tan diáfanamente que nos produce la ilusión de que estamos oyendo la voz misma de la catedral multisecular. Y esta voz de "vieja abuela" nos dice cosas tan hermosas y que llegan tan adentro, que ningún espíritu reflexivo puede pasar sin prestarla oído atento.

La traducción castellana, de García Mercadal, difícil en sí por la índole misma de la obra, es perfecto vehículo del pensamiento original y apenas si alguna vez permite caer en la cuenta de que se está leyendo una versión. La presentación que hace la Colección "Sol y Luna" de E. P. E. S. A. es de exquisito gusto.

El texto castellano sale mejorado sobre el francés con el prólogo de Angel Alvarez de Miranda. La competencia histórico-artística del prologuista, puesta al servicio de un pensamiento vigoroso y religiosamente vibrante, hacen de esta traducción el mejor "sitio" ideológico sobre el que pueda levantarse al cielo la majestuosa y amable construcción de la catedral viva.

J. Solano, S. I.

Millás Vallicrosa, José M.ª, *Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Biblioteca Hebraico-española, vol. 1.º)—Instituto Arias Montano. (Madrid-Barcelona, 1945) 202.

En la Historia de la Filosofía es muy conocido el nombre del judío español Ibn Gabirol (a quien los escolásticos apellidaban *Avicebrón* y *Avencebrol*), sobre todo por su obra *La Fuente de la Vida.*

Pero además del interés filosófico de esta personalidad, ofrecen también sus escritos objeto de curiosidad para el teólogo, no sólo por todas

las ideas religiosas encerradas en estas obras (como la de la emanación, creación, etc.), sino aun por sus poesías sagradas, en las que se nota mucho la influencia bíblica.

El Dr. Millás, con la maestría que puede esperarse de su conocida erudición y laboriosidad, nos ofrece en esta monografía un trabajo digno del mayor aprecio.

ROIG GIRONELLA, S. J.

GRABMANN, MARTIN, *Guglielmo di Moerbeke, O P., il traduttore delle opere di Aristotele.* ("Miscellanea Historiae Pontificiae", vol. XI, Collectionis n. 20).—Pont. Universidad Gregoriana (Roma, 1946) XI + 193.

La "Miscellanea Historiae Pontificiae", que publica la Facultad de Historia Eclesiástica de la Universidad Gregoriana, ha querido honrarse con la firma de Grabmann. Redactado este trabajo por su insigne autor en alemán durante los años trágicos de la guerra, lo recoge ahora (1946) la "Miscellanea Historiae Pontificiae" en traducción italiana, hecha por Mons. Alfredo Parisella.

Dos partes bien definidas comprende la obra: I. La vida de Guillermo de Moerbeke; sus relaciones con los Papas y con Santo Tomás de Aquino. II. Las traducciones de Guillermo de Moerbeke

Ya anteriormente había rozado Grabmann parcialmente este tema en su libro *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts* (Münster, 1916), pero ahora, después de treinta años de investigación, restringe el campo para estudiarlo mejor, y lo hace con esa maestría que todo el mundo sabio reconoce y admira en este profundo conocedor de la Escolástica medieval, a cuya sagacidad no se le escapa ni el más oscuro manuscrito de los archivos, ni la última producción de los eruditos, aun cuando esté escrita en español, cosa no muy frecuente en los extranjeros. Una vez descrito el desarrollo del Aristotelismo en la Universidad de París, empieza por descubrir pacientemente las rutas, interceptadas a veces para la historia, de aquel gran traductor que fué el dominico flamenco Guillermo de Moerbeke, nacido hacia 1215 en el pueblo de su apellido y muerto en Corinto de Grecia en 1286. Enviado por los Superiores de su Orden, quizás al servicio de las misiones y de la unión de las Iglesias, a un convento que los dominicos tenían en Oriente, acaso el de Tebas, allí debió de aprender la lengua griega que tan útil le había de ser en sus actividades científicas y eclesiásticas. Con el cargo de Penitenciario y Capellán pontificio residió en la corte de varios Papas, donde brilló como filósofo y conoció a los hombres más versados en las ciencias profanas, filosofía, matemáticas, geometría, y con ellos a Alberto Magno y a Tomás de Aquino, el cual le pidió tradujese del griego los escritos de Aristóteles.

Ad instantiam fratris Thomae puso manos a la obra. "La labor de traducción de Guillermo de Moerbeke se extendió a una gran parte de los escritos aristotélicos, habiendo en parte hecho nuevas traducciones de obras aristotélicas y en parte rehecho y revisado y mejorado traducciones grecolatinas más antiguas. A este *Corpus Aristotelicum* pertenecen también sus traducciones grecolatinas de los Comentarios a Aristóteles de Ammonio, Simplicio, Alejandro de Afrodisia, Temistio y Juan Filopono. Su predilección por la especulación filosófica neoplatónica se revela en sus traducciones de la *Elementatio theologica* y de los Comentarios al Timeo y al Parménides de Proclo. Su labor de traductor se ex-

tendió además a los escritos matemáticos de Arquímiles, Eutoquio, Tolomeo y Herón, como también a los tratados de Medicina de Hipócrates y Galeno" (p. 85). Grabmann puntualiza y corrige algunas afirmaciones suyas antiguas, atribuyendo ahora, vgr., a Moerbeke la traducción del Comentario *De anima* de Juan Filopono o Gramático, y negándole en cambio la de la *Rhetorica ad Alexandrum*. Plantea el problema de dónde recibió Moerbeke los manuscritos griegos, y libro por libro va estudiando las traducciones anteriores al dominico flamenco y cuándo y cómo hizo éste las suyas. Por su dominio del griego Guillermo de Moerbeke pudo prestar excelentes servicios a la Iglesia en el Concilio de Lyon (1274) y fué elevado a la silla arzobispal de Corinto por Nicolás III en 1278. Toda esta monografía está llevada con la solidez, minuciosidad, orden y método a que nos tiene acostumbrados el preclaro autor.

R. G. Villoslada, S. I.

Salvatierra, Juan María, S. J., *Misión de la Baja California*. Con introducción, arreglo y notas por el R. P. C. Bayle, S. J. (Colección *España Misionera*, vol. II).—Editorial Católica, S. A. (Madrid, 1946), 268, con 2 map., 19,5 × 12,5 cm., pts. 15.

En su consigna de poner al alcance popular Historias de Misiones españolas, que por su interés y amena lectura sean como novelas misionales o libros de caballería a lo divino, los directores de la Colección *España Misionera* dan ahora la vez a las Misiones de la Baja California, tierra árida, estéril y poco poblada, que había resistido ya desde los tiempos de Hernán Cortés numerosas expediciones descubridoras, que partiendo de Méjico se afanaban por llevar adelante la conquista castellana, y a la vez encontrar puerto seguro que sirviese de alivio a la navegación de retorno de Filipinas. Al fin lograron los misioneros jesuítas realizar una verdadera conquista espiritual, introduciéndose en la península de California, que ellos descubrieron serlo y no isla, a fines del siglo XVII, con la particularidad que comenzó como empresa privada, costeada por limosnas de bienhechores de Méjico y Guadalajara, sin intervención ninguna de la real hacienda, que sólo llegó años más tarde. En medio de grandes penalidades por la pobreza y dificultad de poder vivir por sus propios medios, aunque también con el desahogo y libertad de no tenérselas que haber con encomenderos, ni mitas mineras, ni corregidores, pues ni españoles había apenas, fuera de los soldados de la escolta, fué creciendo la Misión hasta tener el año 1767 quince pueblos o reducciones sólidamente establecidos. En ese año, desterrados los jesuítas, tuvo la Misión la suerte de pasar a manos de los franciscanos, que la conservaron y extendieron a la California continental.

No es una historia seguida de todos los sucesos y percances de la Misión, sino que narra principalmente los principios de ella, fundándose en varias cartas del gran misionero Juan de Salvatierra, originario de Andújar aunque nacido en Milán, el padre de la misión de California, cartas ya de antiguo impresas y copiadas ahora literalmente: y añade después varios informes sobre el estado de diversas reducciones en los últimos años jesuíticos, tomadas de relaciones a virreyes o visitadores. El librito se lee con interés, si bien la curiosidad se siente un tanto defraudada, y anhelaría una historia más completa y orgánica.

F. Mateos, S. J.

GALLÉN, JARL, *La Province de Dacie de l'ordre des Frères Prêcheurs. I. Historie générale jusqu'au grand schisme.*—Söderström et C.o (Helsingfors, 1946) XXXII + 288.

Con una técnica impecable, conocimiento exhaustivo de las fuentes, así inéditas como publicadas, ponderada crítica y estilo sobrio de gran historiador, este finlandés católico ha querido investigar la historia eclesiástica medieval de su patria y de toda Escandinavia, y tratándose de un terreno sin roturar, ha tenido que iniciar su labor, verdaderamente ardua, por una zona virgen todavía, pero que ofrece la ventaja de tener ramificaciones en la Historia general de Europa en la Edad Media: la actuación de los Dominicos en aquellas regiones norteñas. Muy bien dice el autor que "sin el estudio sincero de la vida religiosa, de las Ordenes religiosas, no se puede juzgar del papel que jugó la Iglesia en toda la vida humana de aquella época" (Introd.). *La Provincia Dominicana de Dacia,* objeto de esta concienzuda monografía, fué fundada en 1228, aunque el primer convento, el de Lund, data de 1223, y abarcaba a *Dinamarca, Noruega, Suecia y Finlandia.* En tres muy nutridos capítulos nos presenta las líneas fundamentales de esa historia, que no por ser tan boreal y remota debe ser olvidada por los historiadores de la Iglesia Católica. El primer capítulo versa sobre la fundación y primer desarrollo (1219-1261); el segundo, sobre su expansión y florecimiento (1261-1320); el tercero, sobre su prosperidad y decadencia (1320-1378). Concluye, como se ve, con el Cisma de Occidente, cuando el genio religioso de Santa Brígida vino a traer nuevas fuerzas espirituales a aquellos países.

De los tres *Excursus* o Apéndices, el primero ofrece especial interés para los españoles, pues trata de los viajes de Santo Domingo a Dinamarca, punto no bastante esclarecido por los mismos historiadores de acá. ¿A qué país se dirigió el Obispo Diego de Osma con Santo Domingo de Guzmán? ¿Cuántos viajes hizo? ¿En qué años? ¿Por qué fracasó la embajada? Todos esos puntos están tratados con seriedad y precisión. Los resultados a que llega el autor son los siguientes: Diego de Osma y Santo Domingo se dirigieron a Dinamarca en nombre del Rey de Castilla Alfonso VIII, la primera vez en 1203 (ó 1204). El objeto preciso del viaje era buscar una esposa para el infante D. Fernando, nacido en 1189 y que murió en la flor de su juventud. La novia buscada no era la princesa de Dinamarca, pues el monarca reinante, Canuto, no tenía descendencia; probablemente pedían la mano de la hija de una hermana del Rey. Esta embajada matrimonial a país tan lejano se explica perfectamente si se tienen en cuenta los vínculos de parentesco que unían a Alfonso VII, Sancho III y Alfonso VIII con los reinos del norte de Europa. El segundo viaje se verificó en 1205. ¿Por qué no se llegó a cerrar el contrato matrimonial? ¿Fué porque los santos embajadores castellanos encontraron en su segundo viaje que la doncella había muerto, o bien porque la desposada se volvió atrás e ingresó en un monasterio? Esta segunda hipótesis, rastreada con sagacidad por el autor en los documentos antiguos, parece muy probable. Lo cierto es que Diego de Osma y Domingo de Guzmán a su vuelta del segundo viaje no regresaron directamente a España, sino que enviaron un mensajero al Rey de Castilla y ellos se encaminaron a Roma. ¿A arreglar el asunto con el Papa? Las fuentes callan. Sólo dicen que Diego quería en manos del Pontífice resignar su episcopado y consagrarse con su compañero a la evangelización de los paganos de Prusia, de los cuales había oído hablar en la corte de Dinamarca. Este viaje a Roma tuvo lugar en el invierno de 1205-1206. Inocencio III no aceptó la dimisión de Diego y dirigió su celo a la conversión de los herejes albigenses.

Diez tablas genealógicas, tres mapas y numerosos índices ilustran la obra y facilitan su manejo.

R. G. VILLOSLADA, S. J.

BAYO, MARCIAL JOSÉ, *Prudencio. Himnos a los Mártires.* Edición, estudio preliminar y notas. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Clásicos "Emerita" griegos y latinos, con notas.—Instituto "Antonio de Nebrija" (Madrid, 1946) 242, en 8.°.

Es un modelo de los textos escolares que con tanto primor y acierto va editando la colección "Emerita". Su autor, un especialista prudenciano, nos da aquí la edición del "Peristephanon" de nuestro gran poeta latino. Precede una Introducción densa y llena de doctrina sobre los rasgos biográficos del cantor de los mártires y su estilo. El autor se extiende singularmente en los aspectos sintáxicos, códices, ediciones, intérpretes y bibliografía de "Peristephanon". M. J. Bayo, que proyecta una edición crítica de toda la obra de Prudencio, reproduce aquí el texto de Bergmann en el "Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum" de Viena, de 1926. El comentario, abundante, es valiosísimo, sobre particularidades estilísticas, de fina observación, sobre alusiones históricas de los primeros siglos, sobre reminiscencias típicas de los clásicos. Sigue con frecuencia, para aprobarlas o depurarlas, según las exigencias de la crítica actual, las interesantes observaciones de Nebrija.—I, 94: debe decir *Vasconum,* en vez de *Vascorum.* Léase con cautela la advertencia de la pág. 57 sobre que eran en la antigüedad "condenables los matrimonios de viudos". En la pág. 229 falta entre los elogios de Santa Inés, el celebérrimo de San Ambrosio, su principal panegirista.

J. MADOZ, S. I.

Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón. Sección de Zaragoza, vol. II.—Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de Estudios Medievales (Zaragoza, 1946) 580, en 8.°.

La Escuela de Estudios Medievales de Aragón continúa, bajo la acertada dirección de D. José M. Lacarra, desarrollando su programa de publicaciones, estudios monográficos, textos y documentos con notas y comentarios, traducciones de monografías extranjeras de positiva utilidad y poco accesibles a los españoles, etc. Se tiene a la vista la historia antigua y medieval de Aragón y de Navarra, que han corrido por cauces comunes durante varios siglos. La importancia de esta publicación es grande por la aportación riquísima de monografías y la abundante documentación, en gran parte inédita, todo lo cual constituye un poderoso auxiliar para las investigaciones históricas. Buen indicio del actual movimiento investigador que se va despertando bajo el mecenazgo del Consejo Superior de Investigaciones.

En este segundo volumen se contienen los siguientes trabajos:

A. Canellas: Aragón y la empresa del Estrecho en el siglo XIV. Nuevos documentos del Archivo Municipal de Zaragoza (7-73 págs.). Con 19 documentos que corren de 1300 a 1386.

P. Kehr: El Papado y los Reinos de Navarra y Aragón hasta mediados del siglo XII (74-186). Oportunísima traducción, por M. Luisa Vázquez de Parga, de la monografía alemana de Kehr, que había visto la luz pú-

blica en alemán, en las Memorias de la Academia de Ciencias de Berlín, de 1928. Contiene al final dos documentos, de Pedro I de Aragón y de Pamplona al Papa Urbano II.

A. Ubieto Arteta: Disputas entre los Obispados de Huesca y Lérida en el siglo XII (187-240). Con 11 documentos pontificios y reales.

A. L. Javierre Mur: El último viaje de Alfonso IV de Aragón (241-256).

T. Ayuso Marazuela: Las Biblias de Zaragoza (257-294).

M. Dualde Serrano: Tres episodios zaragozanos de la lucha entre "Pere el del Punyalet" y la Unión Aragonesa, relatados por el monarca a su tío Pedro, conde de Ribagorza (295-398). Con tres documentos.

C. E. Corona Baratech: Las tenencias en Aragón desde 1035 a 1134 (379-396).

F. Balaguer: Notas documentales sobre mozárabes oscenses (397-416). Con 10 documentos.

M. Sáez Pomes: Exilados de Armenia en los dominios de Pedro IV de Aragón (417-424).

J. M. Lacarra: Mandatos reales navarroaragoneses del siglo XII (425-431). Con 10 documentos.

R. del Arco y Garay: De la Edad Media en el Alto Aragón: I. Documentos de Alquézar. II. Privilegio de ingenuidad y franquicias a la villa de Naval. III. Cuaderno de Privilegios reales de la villa de Sariñena. IV. Ordinaciones reales de Barbastro (1454) (433-468).

J. M. Lacarra: Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro (469-574). Con 93 documentos de los siglos XI y XII, y un utilísimo índice de lugares y tenencias.

Felicitamos a los directores de estos estudios, haciendo votos porque aumente y prospere su meritísima labor.

J. Madoz, S. I.

Azpiazu, Joaquín, S. I., *Vida del P. Jesús Ballesta, S. I., mártir de Cristo por la causa obrera.*—Edit. "Razón y Fe", S. A. (Madrid, 1946) 245, pts. 10.

La bien cortada pluma del P. Azpiazu nos traza aquí, con estilo ameno y atractivo, la vida de este mártir de Cristo, apóstol de "Fomento Social", tronchado en flor cuando apenas había podido desplegar los primeros brotes de su activísima acción social. Devotísimo del mártir mejicano, P. Miguel Pro, a quien conoció en sus estudios en el Colegio Máximo de Sarriá, se le parecía en su ingenio y carácter alegre y en la simpatía que irradiaba. Eran ambos jóvenes de acción, apóstoles de obreros, aunque de cuño algo diverso: el mejicano más corrido y con mayor conocimiento del mundo, y el aragonés, nacido y criado bajo el regazo de la Virgen de Veruela, de talento más brillante, con su inocencia bondadosa y abrasada de caridad de Dios y del prójimo. Dos apóstoles que hubieran podido ganar millares de almas para Cristo, mas la divina Providencia se contentó con sus primeras conquistas, otorgándoles la palma del martirio. Al P. Ballesta le concedió además el llevar el nombre de Jesús, morir como Él a los 33 años y sacrificado por discípulos traidores, colmados por él de beneficios, autores de su martirio. Quiera Dios que esta vida alcance la difusión que obtuvo la del P. Miguel Pro.

M. Q.

EXTRACTOS DE REVISTAS

TEOLOGÍA DOGMÁTICA, HISTORIA ECLESIÁSTICA, MISIONOLÓGÍA

ROSCHINI, GABRIELE M., O. S. M., *Il primo principio della Mariologia*: Marian (1947) 90-114.

Es éste el problema fundamental de la metodología mariana. El autor expone primero en tres capítulos las diversas sentencias, y en el cuarto su punto de vista. 1.° Sentencia de los que ponen en duda o niegan la existencia de un primer principio mariológico. 2.° y 3.° Las de los que admiten un solo principio o dos principios. Niegan a la Mariología la existencia de un primer principio, o porque niegan que sea una ciencia autónoma, olvidando que es una parte integrante de la Teología y puede tener un primer principio como los otros tratados de la misma; o porque niegan que la Teología, y por tanto la Mariología, sea una ciencia en sentido estricto: mas sin razón, porque ella deduce, como verdadera ciencia, sus conclusiones de los principios de fe. Los que defienden la existencia de un primer principio en la Mariología, se dividen en dos sentencias: A) Un solo principio *simple*. Unos lo ponen: a), en la *maternidad divina* tomada adecuadamente en su ser *físico-moral*, no en su ser *físico o fisiológico*, en el sentido de los Protestantes (S. Lorenzo de Brindis y Suárez, entre los antiguos; Iannotta, Pohle-Gierens, Llamera, entre los modernos). Estos autores afirman que la maternidad divina incluye o exige la maternidad espiritual (Colomer, Cuervo, Fernández, Bernard, Gagnebet); b), en la cualidad de María de ser *Nueva Eva* o asociada al Redentor (Lavaud, Deneffe, Zimara, Alameda). Creen ser éste el sentir de los Santos Padres. B) Un solo principio *compuesto*: a), en la *maternidad asociada* a la obra de la Redención (Scheeben); b), en la maternidad *concreta*, o sea *histórica* (Bover, Bernard); c), en la maternidad *del Cristo total* (García Garcés); d), en la maternidad considerada *en el plan de la Providencia* o decretada por Dios (Elia de la Dolorosa). Admiten dos principios primeros en la Mariología Bittremieux, Dillenschneider, Keuppens, etc.

A continuación Roschini expone su punto de vista. Se trata de una discordancia más de palabras que real. No puede hablarse de un solo primer principio simple, sino de uno compuesto, o de dos que se reduzcan a uno solo. La *maternidad divina*, para que de ella se deduzca la maternidad espiritual, ha de considerarse *en concreto*, o como *corredentora*. De la cualidad de ser María *Nueva Eva* no puede inferirse en absoluto la maternidad divina, sino sólo considerándola *en concreto*, y entonces va unida a la idea de Madre de Dios. Además, en esta hipótesis, de no haber pecado Adán y Eva, no hubiera existido la maternidad divina. Anteriormente a este artículo, Roschini admitió, como primer principio, éste compuesto: María es Madre del Creador y Compañera del Me-

diador (o Medianera de las criaturas). Considerándolo mejor, para llegar a un principio supremo único y simple de toda la Mariología, propone éste: *La maternidad universal de María*: María, Madre de Cristo y del Cuerpo místico: del Creador y de las criaturas. Es un principio formalmente uno y sólo virtualmente complejo. Que María sea Madre del Creador es de fe; que lo sea de las criaturas (ángeles y hombres) es sentencia común, próxima a la fe. Si se admite que la Incarnación no depende de la Redención, y que toda gracia, aun la concedida a los ángeles y a nuestros primeros padres, es debida a los méritos de Cristo y de María, se admitirá aun para los ángeles una maternidad espiritual de parte de María. Todos constituyen el Cuerpo místico de Cristo, "aquel cuerpo que juntamente con el cuerpo físico, ha sido formado en el seno de María". Esta es la raíz de todos sus privilegios singulares y el principio supremo de toda la Mariología. Esta maternidad universal es un principio simplicísimo. Además, esta maternidad universal, respecto a todas las criaturas, importa esencialmente la *mediación* (de generación o de regeneración) como consecuencia de la maternidad.

M. Quera

Gordillo, Maurizio, S. I., *L'Assunzione corporale della SS. Vergine Madre di Dio nei teologi bizantini (sec. X-XV)*: Marian (1947) 64-89.

El artículo es una refutación de cierta opinión de M. Jugie, A. A., en su libro *La Mort et Assomption de la Sainte Vierge*, quien creyó descubrir entre los bizantinos una corriente contraria a la resurrección y por consiguiente a la glorificación corporal de la *Theotokos*. Se trata de los siglos X-XV, en los cuales la Dormición o Tránsito de María llegó en Bizancio al máximo esplendor. Aparece en este período una floración de escritores de historias y homilías, que tratan de la Dormición y de la Asunción de la Virgen Santísima, como lo reconoce el P. Jugie. En general presentan teológicamente, a veces en tono polémico, el privilegio mariano de la asunción corporal. Con esta corriente existía simultáneamente en el Occidente Latino, en vastos sectores, una corriente turbada por la amargura de la duda y el barro del error, que hablaba con incertidumbre de la resurrección de la Virgen. En el Oriente sirio se abrió camino la teoría de la doble asunción contenida en el apócrifo del Pseudo-Juan, especialmente entre los Nestorianos. Pero ¿entró también esta falsa corriente en la teología bizantina? Sólo aparece ciertamente en un documento: en el *Synaxario Constantinopolitano*, que mandó transcribir el emperador Basilio II. Este documento refleja la opinión del *Pseudo-Juan*, que habla de una *doble asunción*: del alma a la gloria del cielo, y del cuerpo al paraíso terrestre. El P. Jugie defendió que esta opinión del *Pseudo-Juan* (escrito del s. VI) se difundió de tal manera entre los bizantinos, que originó una corriente contraria a la resurrección gloriosa de la Madre de Dios.

A refutar esta opinión se dirige el artículo del P. Gordillo, probando que entre los bizantinos no tuvo defensores esta opinión. En primer lugar, ningún rastro dejó en el arte bizantino. En segundo lugar, los testimonios que alega el P. Jugie para demostrar esta corriente, como si estos autores en su manera de expresarse pudieran dar a entender que admiten una "doble asunción", no prueban el intento. Después de un examen concienzudo de los textos, deduce el P. Gordillo que los documentos de los teólogos bizantinos no hablan de una "doble asunción", como de una corriente existente allí; sólo se nota que explicaban diversamente la resurrección de María: los unos hacen descender el alma del

cielo y se verifica la resurrección en el sepulcro de Getsemaní, y otros hacen subir el cuerpo al cielo, en donde se junta con el alma santísima de María. En cuanto a los que opinaban que el cuerpo de María se conserva en el Paraíso, representaba el parecer de algunos de fuera de la Iglesia bizantina, o del famoso Pseudo-Juan. Es más, los mismos autores que alega el P. Jugie y otros muchos afirman claramente la Asunción corporal de María a los cielos.

M. QUERA

PARENTE PIETRO, *Causalità divina e libertà umana*: LaScuoCat (1947) 89-108.

Contesta el autor al R. P. Garrigou-Lagrange, quien en "Angelicum" (1946) 3-25, impugnaba su teoría del *Sincretismo*, intermedio entre el Bañesianismo, con su predeterminación física, y el Molinismo, con su ciencia media y concurso indiferente. El P. G. L. rechaza el nombre de Bañesianismo, que atribuye a la *comedia bañesiana*, inventada por algunos jesuítas, pues cree ser la doctrina de Santo Tomás. Pero lo cierto es que antes de Bañes, Capréolo y Cayetano hablan de *premoción* y no de *predeterminación ad unum*. Lamenta Parente que G. L. hable con tanta seguridad, no aduciendo argumentos nuevos, y olvidándose de su controversia con el P. D'Alès. El con su *Sincretismo* se ha propuesto seguir un camino intermedio entre ambos extremos. Pasa luego a la discusión doctrinal.

Las "predeterminaciones" que aduce Santo Tomás se refieren en Dios a la causa *ejemplar-formal*, para indicar las infalibles disposiciones ideales de la Divina Providencia, y nunca para denotar eficiencia o impulso de la voluntad omnipotente de Dios a un acto determinado. Al pasar del orden ideal al de la ejecución, no sólo no habla nunca de la predeterminación física *ad unum*, sino que la excluye como contraria a la libertad, si bien admite una "premoción física". Para el Dr. Angélico, libertad humana importa indiferencia activa con respecto al objeto. Para escapar de la fuerza de estos textos, los bañesianos con Lemos inventaron la pueril solución: *determinatio ad unum*, pero *non necessitante*. Mas esto es violentar el pensamiento de Santo Tomás y la lógica, como lo demuestra un examen de los textos del Santo. En cuanto a la presciencia divina de los futuros contingentes, los bañesianos la explican por los decretos predeterminantes, sin preocuparse de la libertad humana, y de que así quitan todo el misterio. Muy contrariamente, Santo Tomás para explicar la presciencia de Dios recurre a la *presencialidad* fundada en la eternidad de Dios. Por lo que hace a los *futuribles*, Molina recurre a la ciencia media, los Bañesinos a los hipotéticos decretos predeterminantes, que quitarían también todo misterio con esta fábrica de decretos prontos para todas las hipótesis. Parente recurre a la *ejemplaridad*, para la cual todo efecto realizable por la Causa Primera, aun a través de una causa segunda contingente, preexiste en la mente divina como hipotética imitabilidad de la divina esencia, con la *moción* que recibe de la Causa Primera.

A continuación rechaza Parente lo del *sensus compositus* y *sensus divisus* para explicar la libertad en los Bañesianos, que en realidad, dice, no la explica, y la dificultad se agrava al tratarse del pecado, pues parece que hacen a Dios autor material y formal del pecado. Igual dificultad aparece en la explicación que hacen de la gracia suficiente y de la eficaz. Como colofón, Parente explica su sistema: el *Sincretismo*. Parte del principio de que en el acto de la voluntad hay que distinguir un

ejercicio y una *especificación*, que el *impulso* al acto está en la línea de la *causa eficiente*, y la *especificación* en la línea de la causa *formal*. En aquella línea la voluntad mueve al entendimiento y a las facultades; mas en la línea de la causa formal el entendimiento mueve la voluntad. Dios concurre a la elección del objeto moviendo al entendimiento a presentar el objeto a la voluntad, al cual ésta, actuada por la moción que le impulsa al ejercicio, puede asentir o no. Cuando la voluntad procede a la buena elección, que está en la línea de la especificación, esta elección depende inmediatamente de la autodeterminación de la voluntad, que actúa a la luz del juicio del entendimiento, y depende también de Dios por tres motivos: a), por la atracción fundamental del Sumo Bien sobre la voluntad; b), por la moción divina que fluye sobre el entendimiento hacia el objeto bajo la luz del bien, y sobre la voluntad moviéndola al ejercicio; c), por las circunstancias de la divina Providencia que disponen los adjuntos favorables para la elección. El mal, como voluntaria desviación *específica*, es propio del hombre en el aspecto moral, aunque dependa de Dios en el aspecto físico, según el cual el pecado no es propiamente un mal. El bien pertenece física y moralmente a Dios y al hombre juntamente, y tanto más a Dios cuanto más se intensifique la moción que mueva a la voluntad al ejercicio y al entendimiento para iluminarlo con la conexión del bien particular con el Bien supremo, de suerte que la voluntad se determine *infaliblemente* a asentir a él.

M. Quera

Abad, Camilo M.ª, S. I., *El proceso de la Inquisición contra el Beato Juan de Avila. Estudio crítico a la luz de documentos desconocidos*: MiscCom VI (1946) 95-167.

Comienza el autor por la descripción de los datos que se tenían hasta ahora sobre este proceso, en menciones que se hacen de él en diversas obras. No se conserva el proceso original, pero sí un extracto italiano, en el Archivo de la Congregación de Ritos. Da cuenta el P. Abad de este extracto, hasta el presente desconocido, y lo ilustra con luminosas notas aclaratorias. Entresaca de aquí los datos que se infieren para la vida del Beato Avila. [En la p. 143 se repite dos veces la errata 1552 por 1532]. Al final se publican los documentos en su texto original, no por el orden con que se hallan en el cuaderno 239, sino por el de su natural aparición.

M. Quera.

G. da Costa, M., *Um problema catolico na Inglaterra*: Brot 42 (1946) 31-36.

El carácter social del inglés moderno, despreocupado y enemigo de formalismos, crea un problema para el catolicismo de Inglaterra. Son muchos los católicos ingleses que no practican; y son, sin embargo, personas de trato exquisito, y los que con mayor agrado reciben la visita del Sacerdote, a quien aprecian como un verdadero "gentleman".

Las causas de esta frivolidad religiosa hay que buscarlas en la educación de la niñez (pocas escuelas estrictamente católicas), en los muchos matrimonios mixtos, en las relaciones sociales (principalmente prematrimoniales) con protestantes.

Como medios eficaces se podría pensar en los que espontáneamente contrarrestan las causas indicadas. ¿Sería también de pensar en una di-

fusión del Catolicismo a la manera de la primitiva Iglesia, con catecumenado, etc.? ¿No puede influir en el Protestantismo inglés, el hecho de que los católicos parezca que quieren pasar inadvertidos? La Iglesia es sociedad visible, y si se la ve se la conocerá.

F. Solá.

Rocha, A., *A Religião na U. R. S. S.*: Brot 42 (1946) 251-260.

La posición del Gobierno soviético respecto de la Iglesia Ortodoxa se ha comparado con la de Napoleón con la Iglesia Católica. No ha habido mutación alguna ideológica en los gobiernos bolcheviques, sino que para ellos la Iglesia no representa ya "una Agencia al servicio del Capitalismo", sino "una Agencia al servicio del Proletariado". El Patriarca ortodoxo de Moscú se comprometió a esto. La Iglesia Católica jamás pasará por estas bajezas. De aquí la actitud tan diametralmente opuesta del Comunismo: complacencia con la Iglesia Ortodoxa, y odio implacable contra la Iglesia Católica.

Que la ideología comunista no haya cambiado lo ponen de manifiesto el programa Comunista de 1938, las manifestaciones de Jacques Duclos y las palabras de Kalinin a los soldados del frente de la U. R. S. S.

Por su parte, procura el Gobierno moscovita favorecer a los ortodoxos dirigentes para encubrir su maldad a su sombra. Cuando en 1945 el Delegado del Patriarca dirigióse a Francia e Inglaterra, el Embajador soviético fué al aeródromo por dos veces a recibirle (a pesar de la lluvia copiosa), le besó respetuosamente la mano y durante tres horas asistió a la función religiosa en la Iglesia rusa. Los ortodoxos pagaban con la misma moneda: el Patriarca, después de su elección, hablaba así al presidente del "Izvestia": "Doy gracias a la Providencia por haber dado a la nación jefes clarividentes, y por haber escogido para conducirla al generalísimo Stalin, quien aseguró la victoria y llevará la nación a nuevos triunfos".

La persecución contra los católicos no ha visto tregua. Si de Gaulle pudo oír Misa en Moscú no fué por la libertad religiosa en la U. R. S. S., sino porque el Gobierno de los Estados Unidos había exigido la presencia de un Sacerdote católico en Rusia para atender a los súbditos norteamericanos. Sin embargo, la iglesia a ellos destinada fué saqueada cinco veces, sin que el Gobierno tomase ninguna medida de justicia.

Los católicos ucranianos y polacos sufren toda suerte de vejaciones, con las cuales se les quiere obligar a que pasen a la Iglesia Ortodoxa. El Concordato polaco con la Santa Sede fué denunciado, los Nuncios de Polonia, Hungría, etc., expulsados o tenidos incomunicados con Roma, y otros mil atropellos se van cometiendo continuamente.

F. Solá.

Madariaga, B., O. F. M., *La pedagogía franciscana y el actual momento pedagógico*: VerVid 4 (1946) 177-219.

1. El actual activismo o vitalismo corre peligro de desviarse del cauce verdadero y llegar a desconocer el verdadero valor de la oración. Las directrices de la Pedagogía franciscana pueden hoy, como en el siglo XIII, encauzar las generosas aspiraciones del alma moderna.

2. Pedagogía significa conducción no sólo del niño, sino también del adulto al logro de objetivos ideales. Es, pues, una función de la vida,

especialmente la social; y en definitiva la pacificación de los espíritus después de la catástrofe de la guerra. Esta pedagogía no ha de confiarse solamente a la escuela, sino que ha de extenderse a las universidades, talleres, cuarteles, etc.

Franciscanismo no es sensiblería, sino sentimiento, en el fondo, más dogmático e intelectual que sentimental; es además austeridad, rigor ético, vigor psíquico, firmeza de voluntad, caridad o amor ordenado. Este espíritu es compatible con la vida del seglar de cualquiera condición y estado.

3. *Obra pedagógica de San Francisco.* Tiene dos aspectos: el de la formación suya y de sus discípulos; y el de la formación de sus tres órdenes. San Francisco hubiera querido entregar a sus hijos no una regla, sino su mismo espíritu. Su pedagogía se entronca con la pedagogía cristiana medieval, que era monástica, a la que aporta una espiritualidad nueva, que consiste esencialmente en una nueva forma de practicar el Santo Evangelio. Por esto lo primero que prescribe la Regla Franciscana es observar el Santo Evangelio, saturándose y viviendo de su espíritu, que no es otro que el de Cristo. La pedagogía franciscana es por esto Cristocéntrica. Este espíritu evangélico se manifestará en la pobreza (primera bienaventuranza), en el espíritu de devoción y oración, en el trabajo y actividades, en el espíritu apostólico y misionero o proselitista, en la veneración al Vicario de Cristo, en la caridad fraterna endulzada con una santa alegría y la libertad de los hijos de Dios. Es, en resumen, una pedagogía que va directamente a formar el espíritu integralmente por medio de elevados ideales, y a encender y mantener viva en la voluntad la llama del amor.

F. Solá.

Gomis J., O. F. M., *Esclavitud Mariana. Fr. Juan de los Angeles y su Cofradía de Esclavas y Esclavos*: VerVid 4 (1946) 259-286.

La Esclavitud Mariana es una Institución genuinamente española. Las Hermanas Concepcionistas de Alcalá, primeras esclavistas constituídas, no fueron cinco, como se ha venido diciendo, sino seis. Su Fundadora fué Sor Inés de San Pablo.

Fray Juan de los Angeles tuvo noticia de la nueva Institución y dió inmediatamente su nombre a ella, convirtiéndose en apóstol de la misma. Reformó y enmendó algunas cosas de los estatutos, y se dió a divulgarlos. Continuó su celo el P. Melchor de Cetina componiendo un libro enderezado al pueblo sencillo y devoto, como el del Beato Grignon de Montfort.

Fray Juan de los Angeles compuso su "Libro de la Cofradía de las Esclavas de la Madre de Dios...", que por vez primera se edita en el presente artículo

F. Solá.

Mateos, F., S. J., *Jesuítas españoles en el Perú contemporáneo*: EspMis 3 (1946) 98-123.

Nada se ha escrito aún acerca de la historia de la Compañía de Jesús en el moderno Perú. El P. Vargas Ugarte se ciñe a los tiempos antiguos en su libro *Los jesuítas del Perú* (1568-1767), Lima, 1941, y el historiador de la Asistencia de España, P. Lesmes Frías, no llegó tampoco a publicar nada. Sólo se fueron imprimiendo para uso privado pocas cartas

y noticias sueltas en las colecciones de *Cartas de Poyanne y Oña, Cartas Edificantes de la Asistencia de España* (1901 y sig.) y *Cartas Edificantes de Toledo* (1911 y sig.), poco más que nada para poder hacer una síntesis histórica. Así que el presente ensayo tiene el mérito singularísimo de ser lo primero que se escribe sobre la materia, y está basado en la rica colección de cartas y otros muchos documentos manuscritos que se conservan en el archivo de la provincia de Toledo. Los jesuítas llegaron al Perú el año 1871, llevados por el obispo de Huánuco, Manuel Teodoro del Valle, para regir su seminario: parte procedían de la vieja misión de jesuítas españoles en Colombia, bifurcada el año 1850 por la expulsión de Mosquer en las dos ramas de Centroamérica y Ecuador, ambas de gloriosa historia, y parte eran enviados directamente por el General de la Compañía de Jesús, Pedro Beckx. Su vida fué al principio muy precaria, por causa del liberalismo triunfante, que logró expulsarlos pocos años después, en 1878, de Huánuco; pero su comportamiento heroico como capellanes del Ejército peruano durante la guerra del Perú con Chile y el colegio que pudieron fundar en Lima, les aseguró mayor estabilidad, que no evitó, sin embargo, una nueva expulsión, motivada por los escritos del insigne P. Ricardo Cappa, el año 1886. Hacia fin de siglo consiguen afianzarse en su colegio de Lima y logran abrir otro en Arequipa, principio y anuncio a la vez de una vida próspera y floreciente en el porvenir.

M. O.

SALVA, JAIME, correspondiente de la Real Academia de la Historia. *Semblanzas misioneras. El P. Pedro Juan Andréu, S. J., Provincial del Paraguay*: MissHisp 4 (1947) 65-124.

El P. Juan Andréu era mallorquín, de noble alcurnia, y ya maduro de edad, de 35 años decidió entrar en la Compañía de Jesús y marcharse a las Misiones del Paraguay, como lo ejecutó, todavía novicio, en una expedición que salió de Cádiz el año de 1733. Con solos los estudios que traía del siglo y algo más que añadiese en la universidad que en Córdoba de Tucumán tenía la Compañía de Jesús, se ordenó de sacerdote, y el año 1737 fué destinado a la reducción de los indios Lules, una de las primeras que fundaron los jesuítas en el Chaco, partiendo del Tucumán. La provincia del Paraguay, después de llevar a la perfección sus treinta reducciones guaraníes, y de tener florecientes las misiones de Chiquitos y comenzadas las de los Pampas, daba principio por esos años a su última grande empresa misionera de los países del Río de la Plata, la cristianización del Chaco, en el que llegaron a fundar siete reducciones, que sin alcanzar su plena madurez fueron segadas en flor por la expulsión decretada por Carlos III el año 1767. Primero como simple misionero, después como superior de la misión del Chaco, y desde 1761 como provincial del Paraguay, fué el P. Andréu alma de todo este poderoso movimiento evangelizador. Ya viejo se hallaba de Rector del Colegio Máximo de Córdoba de Tucumán, cuando les fué intimada a los jesuítas la orden insensata de extrañamiento, y con ellos fué a comer el pan del destierro a Italia hasta el año de 1777 en que murió. El presente estudio tiene un valor inapreciable, por estar basado todo él en cartas íntimas del P. Andréu a sus parientes, sobre todo a una hermana monja en Mallorca, que permite ir siguiendo paso a paso la vida del misionero por las selvas del Chaco.

F. MATEOS.

CRONICA

Octava Semana Bíblica española

(22 a 26 de septiembre)

En la vida de nuestros profesores de exégesis han venido a ser las semanas bíblicas un acontecimiento ya normal y periódico. Lo que han perdido en brillantez, con relación a la primera semana cesaraugustana, de tan buenos recuerdos para todos los asistentes, lo han ganado en madurez y seriedad.

La octava semana fué organizada, como las anteriores, por el Instituto "Francisco Suárez" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y la A. F. E. B. E. Dos temas de estudio se habían previamente señalado: la inspiración profética (tema matutino) y los géneros literarios en varios libros del A. T. (tema vespertino). A estos se añadieron los trabajos de tema libre, que este año resultaron muy variados.

A) LA INSPIRACION PROFETICA. En cinco trabajos se desarrolló este tema. El Dr. Santaeularia, Lectoral de Tarazona, estableció el hecho de la inspiración profética, analizando la frase de los libros sagrados "El Espíritu Santo ha hablado por los profetas". El Dr. Enciso investigó el modo de la inspiración profética analizando las diversas maneras de representación testificadas por los profetas (visión, palabra, visión y palabra, etc.) y la iluminación de la inteligencia del profeta. El P. Esteve O. Carm., examinó el valor objetivo de los símbolos en las visiones y en las fórmulas literarias de los profetas, cuestión de gran trascendencia para establecer el origen sobrenatural del profetismo. El P. Rafael Criado, S. I., respondiendo a la pregunta: ¿Tienen alguna eficacia real las acciones simbólicas de los profetas?, estudió la teoría de A. Lods, profesor de la Sorbona, sobre la fuerza mágica de las acciones proféticas, llegando a la conclusión de que aun la forma mitigada de la teoría de Lods resulta inaceptable como infundada. Finalmente, el Dr. Muñoz Iglesias comparó los profetas del N. T. con los del A., haciendo resaltar las diversas acepciones que tiene la palabra *profeta* en el N. T., y profundizando en el carisma de la profecía en relación con los otros carismas.

B) LOS GENEROS LITERARIOS fueron el tema de las sesiones vespertinas, que se ciñó aún más al estudio del género literario en cinco libros del A. T. El primer día amplió el P. Galdós, S. I. su trabajo sobre la historicidad del libro de Tobit, ya comenzado a tratar en la semana bíblica del 46. Examinó el reciente libro del P. Miller, O. S. B., que propende a una historicidad restringida. Sin notar con censura esta opinión, hoy sostenida y sobrepasada por muchos católicos, se atuvo él a una más plena historicidad, entendiendo por plena la historicidad del *texto original*, no precisamente del texto que hoy conservamos. El texto, según el P. Galdós, tal y como salió de las manos del hagiógrafo, es plenamente histórico.

El P. Colunga, O. P., estudió el género literario de Judit, y después de recorrer las principales soluciones que se ha dado al problema de la historicidad de Judit, se inclinó a identificar a Nabucodonosor con el Antíoco IV macabaico, que habría sido designado con aquel nombre para ocultar su nombre actual. Por otra parte, Nabucodonosor era como el tipo de los perseguidores de Israel. Consecuencia inmediata de esta opi-

nión sería retrasar la fecha que comúnmente se da a la composición de Judit. El P. Teófilo Antolín, O. F. M., estudió el mismo problema en Job. Distinguidas las partes prosástica y poética, se concentró principalmente la atención en la primera. Se buscó la palabra con que podría designarse esta parte (¿mito?, ¿leyenda?, ¿historia?); el P. Antolín se inclinaba por el de leyenda, pero sin el sentido peyorativo que puede dársele y que otros asambleístas objetaban. El P. Severiano del Páramo, S. I., disertó sobre el género literario de los Salmos, comparándolos con la poesía oriental y estableciendo la idea del Mesías y su reino como céntrica en los salmos. El P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap., comparó el género literario del Eclesiastés con la *diatriba* de los oradores y escritores helenísticos, y aunque negó la influencia literaria directa de los griegos, confesó que el género literario del Eclesiastés se acercaba mucho a la diatriba.

Estos fueron los trabajos vespertinos. Varias tardes la discusión fué animadísima. Siguieron notándose las misma: tendencias del año pasado: unos pretenden sostener las posiciones mantenidas por los exégetas antiguos y principalmente los Santos Padres, mientras no haya razones conclusivas o decisivas en contra; otros aspiran a una mayor amplitud y libertad, cuando no se trata de materias de fe; ya que, se dice y se repite, los Padres en estas cosas no estaban bien informados. Unos y otros encuentran textos en la encíclica "Divino afflante Spiritu" con qué apoyar su opinión. Quizás esto mismo señale la única solución de que la verdad está "in medio": el medio prudencial hacia donde todos debiéramos tender, sin que la discusión nos distancie de él, como acaece, en lugar de acercarnos.

No requerimos razones definitivas para separarnos de la opinión tradicional en exégesis, pero sí razones serias y objetivas. Sólo cuando éstas existan—y cierto que en los problemas propuestos no siempre las vimos—tendremos motivo razonable para usar (no abusar) de la mayor holgura que parecen conceder algunos textos de la encíclica.

Alguien notó, y no sin razón a juicio nuestro, que al tratar la cuestión de los géneros literarios, fácilmente los trabajos y las discusiones se llevaban sólo a la historicidad de los libros en cuestión. Pero el estudio del género literario no se agota con defender o impugnar la historicidad; esto puede ser sólo un punto de partida para una ulterior investigación sobre el género del libro comparado con las obras conocidas de la literatura antigua.

C) TEMAS LIBRES: Fueron muy variados y de verdadero interés. El Dr. Ayuso nos expuso en dos lecciones los avances en el estudio de la Vulgata en España, que cíclicamente nos va desenvolviendo en las Semanas Bíblicas: el P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., disertó sobre la idiosis del autor sagrado bajo la divina inspiración; el Dr. Gil Ulecia sobre la historicidad de Abraham; el P. Félix Asensio, S. I., sobre el recuerdo de Melquisedec en el Concilio de Trento. Un trabajo anunciado del P. Victoriano Rivas, S. I., sobre el Salmo "Super Flumina" y su repercusión en la literatura española no pudo leerse por ausencia del autor. Al N. T. se refieren el estudio histórico-exegético del P. Leal sobre la aparición de Cristo resucitado a María Magdalena, en que defendió la tesis unionista, que identifica las apariciones narradas por S. Mateo y S. Juan; y la disertación del P. Bover sobre el Espíritu septiforme de Isaías a la luz de S. Pablo.

Estas fueron las tareas de la Semana Bíblica. Se aprovechó la reunión de los profesores para tener también la Asamblea anual de la A. F. E. B. E., en la que se estudiaron puntos relacionados con la editorial bíblica,

la propaganda, y un mayor desarrollo de la revista "Cultura bíblica" y del día bíblico ya establecido en varias diócesis.

Cabe esperar de estas reuniones ubérrimos frutos de orden intelectual y práctico, algunos de los cuales, a Dios gracias, los estamos ya cosechando.

FÉLIX PUZO, S. I.

Congreso Internacional de Congregaciones Marianas

(Barcelona, 29 noviembre - 10 diciembre 1947.)

Representantes de las Congregaciones Marianas de veinticuatro naciones del mundo se reunieron en Barcelona, con el fin de "*urgir el día providencial de la declaración dogmática de la Asunción corporal a los cielos, de la Santísima Virgen María;* estudiar los problemas actuales de las Congregaciones Marianas; difundir la obra de formación y apostolado de las mismas": así rezaba el programa. Nuestra Revista no podía pasar en silencio semejante acontecimiento de carácter internacional, principalmente por cuanto se refiere a temas teológicos, cuales son los que se tocaron referentes a la Santísima Virgen. A ellos nos ceñiremos exclusivamente.

Aparte del carácter netamente mariano que revistió el Congreso, fueron no pocas las ponencias y temas tratados que se dedicaron exclusivamente a la Santísima Virgen. Ya en la sesión de apertura tuvo palabras de encomio para la Virgen María el presidente de la sesión, Eminentísimo y Rvdmo. Sr. Dr. D. Manuel Arce Ochotorena, Cardenal Arzobispo de Tarragona, y con más detención el Excmo. y Rvdmo. Sr. don José López Ortiz, O. S. A., Obispo de Tuy, en su discurso sobre las "*Tradiciones Marianas españolas*".

La primera reunión del pleno del Congreso se celebró el día 3, y en ella disertó sobre *Le rôle de Marie dans le Catholicisme* el R. P. Lelotte, S. J., Director del "Foyer de Notre-Dame", en Bélgica. Hizo resaltar el reproche que los protestantes lanzan contra los católicos por su devoción y culto a la Virgen María, reproche que solamente tiene explicación por las teorías erróneas que ellos tienen acerca de la Redención. Hay que reconocer que la Virgen intervino activamente en la obra Redentora realizada por Cristo, y esto en virtud de la voluntad expresa de Dios. Los cristianos hemos de venerar a la Virgen como a madre nuestra que es, y esta veneración y amor a la maternidad espiritual de María es tanto más necesario en nuestros tiempos, cuanto mayores son las necesidades espirituales que aquejan a la humanidad.

El día 5 de diciembre se dedicó en casi su totalidad a temas marianos. Por la mañana, en la segunda sesión del Pleno, disertó el P. José María Bover, S. J., sobre "La mediación de la Virgen Santísima", insistiendo también en la Maternidad divina y espiritual de la Virgen. Idea céntrica de su discurso fué hacer resaltar la Maternidad corredentiva o *correntor* de María: ella fué predestinada, no simplemente Madre de Dios, sino del *Redentor*, y como a tal correspondía transmitir, por así decirlo, a su Hijo las propiedades del Redentor. Luego se manifestó la corredención mariana en el "fiat" de Nazareth, en la oblación de Jesús en el Templo, y al pie de la cruz.

Por la tarde, en el Paraninfo de la Universidad, se tuvo la tercera reunión del Pleno, que se ocupó de la Asunción de la Virgen. El Cate-

drático de Murcia, Dr. D. José M.ª Font Rius, expuso su tema, "La Asunción de la Virgen en la España medieval", con notable erudición y cristiano fervor, haciendo resaltar la intervención de la Virgen en el resurgimiento de España; lo cual se manifestó ostensiblemente en la devoción que los españoles medievales tuvieron a este misterio de María, como lo comprueban los templos a ella dedicados, los festejos públicos que en su honor se celebraban, el arte escultórico, pictórico y poético.

Luego el Dr. D. José M.ª Millás Vallicrosa, Catedrático de la Universidad de Barcelona, estudió "La tradición asuncionista en las Iglesias Orientales (unidas o no unidas)", haciendo un resumen muy compendioso y acertado sobre el papel que los apócrifos asuncionistas juegan en orden a la tradición eclesiástica de este misterio; expuso los recuerdos marianos que él mismo veneró en Palestina y la constante devoción que los orientales han conservado a través de los siglos a la Virgen en su Asunción gloriosa. La *Schola Cantorum* de la Universidad interpretó diversas canciones marianas españolas; y por la noche, el "Teatro Estudio" representó los autos sacramentales marianos, de Calderón, *La hidalga del valle* y *El pleito matrimonial entre el alma y el cuerpo*.

Nuevos discursos marianos se leyeron el día 6: uno, pronunciado por el Director de la Congregación Mariana de Barcelona, R. P. Manuel María Vergés, S. J., que quiso homenajear al fundador de la Congregación por él dirigida y antiguo Director de la misma, R. P. Fiter. El tema fué: *El P. Fiter y la devoción a María*. A continuación, el Excmo. y Reverendísimo Sr. Dr. D. Arturo Tavera, C. M. F., Obispo de Barbastro, pronunció, con su acostumbrada elocuencia, la conferencia sobre *La Asunción de la Santísima Virgen*. Expuso el significado teológico de este misterio, en contraposición del mero hecho histórico que encierra. Puso de relieve la importancia que revistió la muerte de María, que fué debida a su cooperación a la Redención. Como corredentora había de morir, como murió el Redentor, Cristo, pero también había de resucitar triunfante como el Redentor resucitó.

Los actos del día 7, domingo, revistieron importancia particular, no sólo por tratarse de la clausura oficial del Congreso, sino por las personas que en ella intervinieron. Hablaron el Excmo. Sr. D. José María Pemán, cuyo artístico discurso fué un canto bellísimo a la Virgen María; el Excmo. Sr. D. Esteban Bilbao, que ensalzó la devoción y amor de España a María y cuánto ha de esperar el mundo entero de esta celestial Señora; el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de la Diócesos, Dr. D. Gregorio Modrego Casáus, quien manifestó su agradecimiento a la Virgen Santísima por haberse siempre encontrado en tierras marianas, y por lo mariana que es su Diócesis barcelonesa, que venera a la Virgen de Montserrat, en la montaña, y a la de la Merced, en las orillas del mar. Y a las ocho y cuarto, por Radio Vaticana, *Su Santidad el Papa* habló a todos los congresistas, manifestando cuánto se regocijaba su corazón de Padre al saber de sus hijos congregados de todas las partes del mundo para estudiar la manera de coordinar sus esfuerzos en favor de la Iglesia. Recordó la necesidad de una vida espiritual intensa, como la que cultivan las Congregaciones Marianas; y evocó aquel otro "espectáculo impresionante de casi hace un siglo, cuando también las Congregaciones Marianas, uniéndose a las súplicas de toda la cristiandad se volvían a nuestro predecesor de santa memoria, y asimismo congregante mariano, con humilde demanda de la proclamación del dogma de María Inmaculada, y después de tantos ruegos, parecían callar en actitud expectante".

Estas palabras del Romano Pontífice, escuchadas con profundo silencio por los millares de congresistas, parecen dejar en el ánimo de

todos la dulce esperanza a que nos exhortan; y así quedamos "en actitud expectante", aunque no dejemos de hablar en favor de nuestra benditísima Madre del Cielo.

Como coronamiento mariano de la sesión de clausura, se envió al Sumo Pontífice el siguiente telegrama:

"Città Vaticano.—Congreso Internacional Congregaciones Marianas, reunido Barcelona, solemnísima sesión clausura, con asistencia dieciséis mil personas, representantes veintiocho países, entusiasmo desbordante, *renuevan inquebrantable adhesión filial Augusta Persona;* agradece vivamente cariñosas palabras radiomensaje y *suplica humilde fervorosa insistentemente se acelere el día glorioso definición dogmática Asunción Virgen María cielos, que congregantes marianos mundo entero han jurado defender esta mañana.*"

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

La Asunción de María Santísima

CONGRESO FRANCISCANO ASUNCIONISTA

El domingo, 26 de octubre, Fiesta de Cristo Rey, se celebró con gran concurso de gente, en la iglesia de San Francisco el Grande de Madrid, la conclusión del Congreso Franciscano Asuncionista, de que hablábamos en el número anterior. Por la mañana, con asistencia del Sr. Presidente de las Cortes y oficiando el P. Ministro General de la Orden, Fray Pacífico Perantoni, los PP. Ministros Provinciales Franciscanos de España formularon el voto de defender como dogma el misterio de la Asunción de la Virgen María. Al acto de la tarde, en la misma iglesia, y bajo la presidencia del Sr. Ministro de Educación Nacional, un representante del de Asuntos Extranjeros, el P. Ministro General y el Abad General de la Orden Cistercense, y después de un discurso del P. Carlos Balic sobre el "problema asuncionista y el Congreso de Madrid", se leyeron las conclusiones y votos del mismo.

La primera conclusión afianza la certeza de la muerte de la Santísima Virgen. La segunda, sobre la base de la creencia actual de la Iglesia docente y discente, afirma la seguridad de la definición dogmática de la Asunción. La tercera, otorgando probabilidad a la opinión que establece que la B. Virgen murió el año 48, o sea a los sesenta y dos años de edad, propone como oportuno para la definición del dogma de la Asunción el año 1948, o si esto no es posible, que se proclame jubilar el año 1950, para conmemorar la muerte y resurrección anticipada de la Virgen María. La cuarta establece la conveniencia y oportunidad de la pronta definición de la doctrina de la Asunción.

Los votos encierran un ruego múltiple al Papa: de la pronta definición de este dogma; de la prescripción de un jubileo universal para celebrar el XIX centenario y resurrección anticipada de la Corredentora del género humano; de la proclamación del Beato Juan Duns Escoto como Doctor de la Iglesia. Añade también el Congreso su voto o deseo de que varias ciudades, especialmente Madrid, dediquen una calle al misterio de la Asunción; y finalmente, de que la iglesia de San Francisco el Grande sea promovida a la categoría de basílica menor.

Voto Asuncionista

GRANADA

Granada formuló el voto de defender la Asunción de María el día 16 de noviembre. El Sr. Alcalde pronunció el voto al llegar la procesión ante el monumento a la Inmaculada. El Excmo. Sr. Arzobispo, Dr. Balbino Santos y Olivera, envió un mensaje al Papa, que fué contestado por otro de Su Santidad.

VALENCIA

El 14 de diciembre, en la iglesia del Real Colegio del Corpus Christi, el Colegio de Abogados pronunció el voto asuncionista, que fué recibido por el Sr. Arzobispo, Dr. Olaechea.

R. ACADEMIA DE JURISPRUDENCIA Y LEGISLACION

El domingo, 30 de noviembre, se celebró en la iglesia parroquial de San José el acto religioso de formular el voto asuncionista la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación y su Congregación Pontificia y Real de la Inmaculada Concepción. Dió la lectura del voto D. Esteban Bilbao, Presidente de la Academia. El Excmo. Sr. Patriarca de las Indias Occidentales y Obispo de Madrid-Alcalá, Dr. Leopoldo Eijo y Garay, prometió poner en conocimiento de Su Santidad el voto pronunciado con tanta solemnidad.

Condecoración insigne

El Consejo de Ministros del día 21 de noviembre concedió la Gran Cruz de Alfonoso X el Sabio al R. P. José M.ª Bover, S. I., Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica, Profesor de Sagrada Escritura en el Colegio Máximo de Sarriá, y colaborador asiduo de ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS. El día 23, en que se celebraba en Madrid el "Día Bíblico", con este motivo y por la reciente versión directa y crítica de la Sagrada Biblia, publicada por dicho Padre y por el profesor Dr. Francisco Cantera, en la "Biblioteca de Autores Cristianos", pronunció el P. Bover una conferencia en el salón de actos de la Editorial Católica, S. A., bajo la presidencia del Excmo. Sr. Ministro de Educación Nacional y de los Excelentísimos y Rvdmos. Sr. Patriarca de las Indias y Obispo de Madrid-Alcalá y Sres. Obispos de Astorga y Santander. Terminada la brillante conferencia del P. Bover, aplaudida por el distinguido público, el señor Ministro le impuso las insignias de Alfonso X el Sabio, después de haber hecho un cálido elogio del homenajeado explicando que a sus virtudes y méritos debía aquella distinción.

Conferencias

En la Escuela diplomática del Ministerio de Asuntos Extranjeros comenzó el 6 de noviembre la serie de conferencias de cultura diplomática por prestigiosos autores. Alternando con las mismas, en diferentes días, don Alejandro Martínez Gil, Pbro., catedrático del Seminario Conciliar de Madrid, inició sus conferencias de cultura religiosa del diplomático, para las cuales tomó este curso como tema general: Herejías y errores

modernos en materia de religión. Durante los meses de octubre y noviembre, versaron *acerca de Dios*: *Ateísmo crudo* (*Materialismo*), *Ateísmo larvado* (*Panteísmo y Deísmo*). Durante los meses de diciembre y enero el tema es *acerca del alma*: *Materialismo aplicado al hombre, Fenomenismo y Actualismo y Determinismo*. En los meses siguientes los temas serán: c) *acerca de la Religión;* d) *acerca de Jesucristo;* e) *acerca de nuestro destino*. Las conferencias tienen lugar en el salón de actos de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación.

Necrología

† La revista de la Facultad teológica de la Universidad de Lovaina "Ephemerides Theologicae Lovanienses" (1947, 1-2, p. 321-322), daba cuenta de que el 15 de septiembre de 1946 falleció en Amsterdam, a la edad de ochenta y cinco años, Mons. G. C. VAN NOORT, el autor tan conocido por su *Theologia dogmatica,* en 10 vols., de los cuales los dos últimos, *De Sacramentis* y *De Novissimis,* fueron publicados por su sucesor en la enseñanza, J. P. Verhaar, sobre las notas del maestro. Ordenado de sacerdote en 1884, después de algunos años de ministerio pastoral, Van Noort fué nombrado en 1892 profesor del Seminario Mayor de Warmond, de donde pasó en calidad de párroco a Amsterdam en 1908. En 1929 la S. Congregación de Seminarios le confería el título de Doctor "honoris causa" en Sagrada Teología. Los textos de Van Noort se distinguen por su concisión, solidez y claridad.

† En marzo del año pasado, la revista de ascética y mística "Vie Spirituelle", publicaba un artículo necrológico del P. Garrigou-Lagrange sobre la muerte y valoración de las obras del célebre escritor A. SAUDREAU, fallecido a los ochenta y ocho años en Angers, en donde residía desde 1895, como capellán de la casa madre del Buen Pastor. Su celebridad comienza ya en su primera obra, que levantó viva polémica: *Les degrés de la vie spirituelle* (1896), en que defiende que la oración contemplativa es la oración normal para la perfección: tesis a la sazón nueva y audaz. Luego (1900) publicó su obra: *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver, d'après les grands maîtres de la spiritualité,* resumen de historia de la espiritualidad cristiana, en que defendía su tesis: "La vida perfecta es sinónimo de vida mística". Se defendió de los ataques en su: *L'Etat Mystique,* en que sostiene no hay más que una vida espiritual perfecta, coronada siempre por la experiencia mística. Después prosiguió dando a luz nuevos tratados hasta 1940: *La spiritualité moderne, progrés de la doctrine dans les cinq derniers siècles.*

LIBROS RECIBIDOS

* De sus AUTORES:

RUIZ IZQUIERDO, CÉSAR, PBRO., *Temple de apóstol, fundador Villota.* Del colegio eclesiástico de ultramar y Propaganda Fide (1899) al Seminario español de Misiones extranjeras (1920). Biblioteca Seminario de Misiones EE, t. 3.º—(Burgos, 1947) 400, ptas. 14.

LÓPEZ, ULPIANO, S. I., *El ordenamiento jurídico del Estado en el magisterio de Pío XII.* Discurso inaugural del curso académico 1947-48, en la Facultad Teológica de la Compañía de Jesús, de Granada.—Imp. de Francisco Román Camacho (Granada, 1947) 59.

BOVER, JOSÉ M.ª, S. I., *¿Testimonios asuncionistas anteriores al siglo VI?* Discurso leído en la inauguración del curso escolar 1947-1948 del Colegio Máximo de Sarriá-Barcelona (1947) 30.

REDONDO, BERNARDO, S. J., *La ruta de la dicha.*—Impr. Valcayo, Aguila, 186 (Habana, sin fecha) 67.

* Del CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS, Sección de Publicaciones, Duque de Medinaceli, 4, Madrid.

DOMÍNGUEZ BERRUETA, JUAN, *Filosofía mística española.*—Instituto "Luis Vives" de Filosofía (Madrid, 1947).

GÓMEZ CANEDO, LINO, O. F. M., *Don Juan de Carvajal al servicio de la Santa Sede* (Premio Menéndez Pelayo 1945).—Instituto Jerónimo Zurita (Madrid, 1947) 372.

MANSER, G. M., O. P., *La esencia del tomismo.* Trad. de la 2.ª ed. alemana por VALENTÍN G.ª YEBRA.—Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Serie B, n. 7. (Madrid, 1947) 812.

RAMÍREZ, J. M., O. P., *De hominis beatitudine, tractatus theologicus,* t. 3, *De essentia metaphysica beatitudinis formalis.* — Instituto Francisco Suárez (Madrid, 1947) 561.

SCHNEIDER, MARIUS, *El origen musical de los animales símbolos en la mitología y la escuela antiguas.* Ensayo histórico-etnográfico sobre la subestructura totemística y megalítica de las altas culturas y su supervivencia en el Folklore español.—Instituto Español de Musicología (Barcelona, 1946).

SIMÓN DÍAZ, JOSÉ, *El arpa del creyente* (Madrid, 1842). Colección de Indices de publicaciones periódicas, dirigida por Joaquín Entrambasaguas.—Instituto "Nicolás Antonio" (Madrid, 1947) 31.

MADOZ, JOSÉ, S. J., *Epistolario de Alvaro de Córdoba* (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Patrística, 1).—Instituto Suárez (Madrid, 1947) 300.

* De la EDITORIAL CATOLICA, Alfonso XI, 4, Apartado 466. Biblioteca de Autores Cristianos.

BOVER, JOSÉ M.ª, S. I., CANTERA, FRANCISCO, *Sagrada Biblia.* Versión crítica sobre los textos hebreo y griego, 2 t.—(Madrid, 1947) XXVIII+1.184; 1.802+592.

ALASTRUEY, GREGORIO, PBRO., *Tratado de la Virgen Santísima.* Primera versión castellana de la *Mariología* latina, 2.ª ed.—(Madrid, 1947) XXXV+989.

BOVER, JOSÉ M.ª, S. I., *La Asunción de María.* Tratado teológico y antología de textos.—(Madrid, 1947) XVI+450.

MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ, L., PBRO., ALONSO MORÁN, S., O. P., CABREROS DE ANTA, M., C. M. F., *Código de Derecho Canónico.* Texto latino y versión castellana con jurisprudencia y comentarios, 2.ª ed.—(Madrid, 1947) XLVIII+1.063.

* De la EDITORIAL ESCELICER, S. L., Héroes del 10 de agosto, 6, Apartado 459, Madrid.

SALGADO, PLINIO, *Vida de Jesús.* Trad. de J. L. VÁZQUEZ DODERO.—(Madrid, Cádiz, 1946) 657, pts. 100.

* De la Edit. EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14.

SCHRIJVERS, JOSÉ, C. SS. R., *Principios de la vida espiritual.* Trad. del francés por el R. P. ANDRÉS GOY, con una reseña biográfica del autor, por el R. P. RAIMUNDO TELLERÍA, C. SS. R.—(Madrid, 1947) XXXVI+600.

PRADO, JUAN, C. SS. R., *Nuevo Salterio latino-español.* Introd. histórico-crítica. Texto latino-español. Coment. ascético-teológico. Suplemento.—(Madrid, 1948) LXIII + 640 + 371 + [409].

* De la EDITORIAL LITURGICA ESPAÑOLA, S. A., Avenida de José Antonio, 581, Barcelona.

BERTA QUINTERO DE BALLESPÍN, MARÍA, *Vida popular de Gema Galgani, la gran santa del siglo XX.*—(Barcelona, 1947) 128.

GEMA GALGANI, SANTA, *Autobiografía, diario, escritos varios, libro de los éxtasis,* publicado por la postulación de los Padres Pasionistas. Traducción del italiano por el P. BERNARDO DE MARÍA V. (MONSEGÚ), C. P. (Barcelona, 1947) XXX+316.

* De la BIBLIOTECA "RESURREXIT", San Bernardo, 101, Madrid

ALMARCHA HERNÁNDEZ, LUIS, OBISPO, *La previsión y la solidaridad* (Biblioteca "Resurrexit", 1).—(Madrid, 1946) 18.

Catecismo social para niños mayores, 2.ª ed. (Biblioteca "Resurrexit", 2).—(Madrid, 1947) 32.

ARBOLEYA MARTÍNEZ, M., *Las democracias (política, social, civil y económica) en el futuro, fundamentadas en la doctrina de la Iglesia* (Biblioteca "Resurrexit", 3).—(Madrid, 1947) 142.

GASCA SALO, JUAN, *Sección parroquial. Cómo debe confeccionarse una buena hoja parroquial. Aspectos doctrinal, literario, informativo y económico* (Biblioteca "Resurrexit", 4).—(Madrid, 1947) 52.

ALONSO ALIJA, HONORIO, *Amplitud y límites del derecho de los padres a intervenir en el matrimonio de sus hijos; el temor o miedo reverencial como enemigo del matrimonio* (Biblioteca "Resurrexit", 5).—(Madrid, 1947) 39.

* De la EDITORIAL MARIETTI, Vía Legnano, 23, Torino (118) Italia.

SIMÓN-DORADO, C. SS. R., *Praelectiones biblicae. Novum Testamentum,* 1. Ed. 7.ª (Turín, 1947) XLIV+1.066, lire 1.900.

Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi juxta kalendarium Ecclesiae universalis, pro anno Domini MCMXLVIII.—(Turín, 1947) 124.

* De la Edit. CEDAM de Padua, Via Japelli, 5, Italia.

OTTAVIANO, CARMELO, *Critica dell'idealismo*, 2.ª ed. (Problemi d'oggi collana di filosofia e storia della filosofia, 3.ª serie, t. 1).—(Padua, 1948) VIII+207.

* De L'EDITION UNIVERSELLE S. A., 53, Rue Royale, Bruxelles, Bélgica.

MOREAU, F. DE, S. I., *Histoire de l'Eglise en Belgique*, t. 1 et 2, 2.ª ed. (Museum Lessianum. Section historique, 1, 2).—(Bruselas, 1945) XVIII + 388, 501, frs. belges 240 et 280.

* Del Edit. NAUWELAERTS, Libraire, 2, Place Cardenal Mercier, Louvain, Bélgica.

ORTEGAT, PAUL, S. I., *Intuition et religion. Le problème existentialiste*.—Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie (Lovaina, 1947) 248.

* De la ED. ST. MARY OF THE LAKE SEMINARY, Mundelein, Ill, U. S. A.

MCMAHON, JOANNES J., *De Christo mediatore doctrina Sancti Hilarii Pictavensis*. Dissertatio doctrinalis praesentata Facultati theologiae Sanctae Mariae ad lacum.—Memorial Library St. Mary f the Lak Seminary (Mundelein, Ill, 1947) 134.

* De la ED. THE NEWMAN BOOKSHOP, Catholic Booksellers and Publishers, P. O. Box 150.

JULIANUS POMERIUS, *The contemplative life*. Translated and annotated by Sister MARY JOSEPHINE SUELZER, Ph. D. (Ancient Christian Writers, 4, edited by the Catholic University of America, Wáshington, D. C.).—(Westminster, Maryland, 1947) 220.